لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر

کی تفسیر میں ایک علمی و تحقیقی بحث

الذنب فی القرآن

تصنیف

محقق عصرِ رواں

حضرت علامہ مفتی سید شاہ حسین گردیزی مدظلہ العالی

نام کتاب : الذنب فی القرآن
مصنف : مفتی سید شاہ حسین گردیزی
کمپوزنگ : حافظ محمد عابد سعید۔(0300-3340980)
نظر ثانی : مولانا فیض علی شاہ گردیزی
مطبع : زم زم پرنٹنگ پریس، آئی آئی چندریگر روڈ، کراچی
تعداد : ایک ہزار
سالِ اشاعت : ذیقعدہ ۱۴۲۷ھ/ دسمبر ۲۰۰۶ء
صفحات : ۸۳۲

ناشر
مکتبہ تہامہ، گلستانِ جوہر، کراچی

ملنے کے پتے

مکتبہ غوثیہ، پرانی سبزی منڈی یونیورسٹی روڈ، کراچی
مکتبہ رضویہ، گاڑی احاطہ بندر روڈ، کراچی

کلماتِ ناشر

حضرت علامہ سید شاہ حسین گردیزی مدظلہ کی شخصیت کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ آپ ایک علمی و روحانی شخصیت ہیں۔ آپ کی ولادت ضلع راولپنڈی کی تحصیل ٹیکسلا کے قریب ایک گاؤں ''بدؤ'' میں ہوئی۔ آپ سادات گردیز کے عظیم خانوادے کے چشم و چراغ اور نجیب الطرفین سید ہیں۔ آپ کی رگوں میں حب نبی اور مہر علیؒ کی گرمی جاری و ساری ہے۔

آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے والد حضرت سید مقبول شاہ گردیزی سے حاصل کی۔ پھر جامعہ غوثیہ گولڑا شریف میں حضرت سید عبدالقادر شاہ بغدادی سے قرآنِ حکیم حفظ کیا اور اسی موقعہ پر حضرت قبلہ شاہ غلام محی الدین گولڑوی کے دست حق پرست پر سلسلہ عالیہ چشتیہ میں شرفِ بیعت حاصل کیا۔ درسِ نظامی کی تعلیم حضرت مولانا سید سکندر شاہ، حضرت مولانا عبدالرازق اور حضرت مولانا مفتی فیض احمد سے حاصل کی۔ پھر حضرت شیخ الحدیث والقرآن سید محمد زبیر شاہ سے چکوال میں علم کی تحصیل کی اور حضرت علامہ استاذ العلماء مولانا عبدالحکیم شرف قادری سے بھی استفادہ کیا۔ پھر آپ نے اپنا رخ بندیال شریف کی طرف موڑا جہاں استاذ العلماء والفضلاء حضرت عطا محمد بندیالوی قدس سرہ سے استفادہ کیا۔ آخر میں دارالعلوم امجدیہ کراچی میں حضرت علامہ مفتی وقارالدین اور حضرت مفتی سید شجاعت علی قادری سے استفادہ کیا اور درسِ نظامی کی تکمیل کی۔

حضرت مفتی سید شجاعت علی قادری کی خواہش پر دارالعلوم نعیمیہ کراچی میں چند سال تدریس کی اور جامع مسجد گلِ زار ڈاکٹر ضیاء الدین احمد روڈ کراچی میں خطابت کے فرائض سرانجام دینے شروع کیے۔ آپ کو اعلیٰ حضرت سید پیر مہر علی شاہ مجدد گولڑوی قدس سرہ سے قلبی لگاؤ ہے۔ اس لئے ان کی تعلیمات کو عام کرنے میں کوشاں رہے اور ان ہی کی نسبت سے دارالعلوم مہریہ کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا، جہاں علومِ دینیہ کے ساتھ اخلاقی و روحانی تربیت بھی دی جاتی ہے اور حضرت شاہ صاحب دام ظلہ اس ادارہ میں بنفس نفیس تدریس کے فرائض سرانجام دیتے ہیں۔ اب تک بے شمار حضرات آپ سے اکتسابِ فیض کر کے ملک کے

دوسرے اداروں میں تعلیم و تدریس کے فرائض سرانجام دے رہے ہیں اور میں نے اسی ادارہ میں دوسری کتب کے علاوہ فصوص الحکم جیسی ادق اور مشکل کتاب کا درس بھی آپ سے لیا ہے۔ دین اور علم دین کی اشاعت آپ کا محبوب مشغلہ ہے۔ آپ کے تحقیقی کام کی وجہ سے آپ کو ''محقق عصر'' کہا جاتا ہے۔

آپ نے تصنیف و تالیف کی طرف بھی توجہ کی اور کئی کتابیں تحریر کیں۔ مثلاً القول الاظہر فی بیان اللہ اکبر، الکلمۃ الکاملہ فی بیان یااللہ، احسن الاختیار فی کیفیۃ الاعتجار، رجال السنۃ، حقائق تحریک بالاکوٹ، مہر جہاں تاب، فروغ صحافت میں اہلسنت کا کردار، تجلیات مہر انور، مہر عالمین، اور حضرت خواجہ فخر الدین دہلوی قدس سرہ کی کتاب فخر الحسن، مفتی صدرالدین آزردہ دہلوی کی کتاب منتہی المقال شرح حدیث لاتشد الرجال اور مولانا عبدالقادر بدایونی کی کتاب تصحیح العقیدہ کا اردو میں ترجمہ بھی کیا ہے۔ آپ کی معرکۃ آراء کتاب ''حقائق تحریک بالاکوٹ کا ترجمہ بنگالی اور ہندی زبان میں ہو چکا ہے اور پاکستان و ہندوستان اور بنگلہ دیش سے متعدد بار شائع ہو چکی ہے۔

آپ کو سیاسیات سے بھی نظری تعلق ہے۔ ملکی اور بین الاقوامی حالات پر گہری نظر رکھتے ہیں اور تجزیاتی عمل سے گزر کر نتائج بھی اخذ کرتے ہیں اور مسلمانوں کی موجودہ پستی جو حکمرانوں کی وجہ سے ہے پر آزردگی اور شکستگی کا اظہار کرتے رہتے ہیں۔

ملتان سنی کانفرنس ۱۹۷۸ء میں پاکستان سنی رائٹر گلڈ کے قیام میں آپ کی مشاورت شامل تھی، جو ممتاز ادیب اور صحافی خواجہ رضی حیدر کی سربراہی اور حکیم محمد موسیٰ امرتسری کی سرپرستی میں فروغ اہلسنت کے لئے جدوجہد کرتی رہی، جس کی وجہ سے اہلسنت میں اہل قلم کی ایک فوج ظفر موج پیدا ہوگئی اور اس نے نئے موضوعات پر لکھ لکھ کر کتب خانے بھر دیے۔

لکل فن رجال کے مطابق ہر دور میں ایسے مردان کار پیدا ہوتے ہیں جو دین کی حفاظت و سربلندی کی خاطر ہر آتش نمرود میں کود پڑتے ہیں اور اپنے مقاصد میں سرخرو ہو جاتے ہیں۔ اس طرح وہ اپنی قوت سے فتنوں کا سدباب کرتے ہیں۔ ماضی قریب میں قرآنِ حکیم کی ایک آیۃ کریمہ لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر کی تفسیر میں ایک

''ذنبی گروہ'' نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارکہ جو معصوم عن الخطاء ہے پر گناہ کا الزام لگایا اور اس آیۃ کریمہ کے ترجمہ میں رد و بدل کر کے اسے دلیل بناتے ہوئے آپ کی ذات سے خطاء کا صدور ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی۔ وقت کے جلیل القدر عالم دین، محب رسول اعلیٰ حضرت شاہ احمد رضا خان بریلوی علیہ الرحمہ نے اس نام نہاد ''ذنبی گروہ'' کا جواب دیتے ہوئے آیۃ مذکورہ کا ایسا ترجمہ کیا کہ گستاخانِ دربار رسالت منہ کے بل گر پڑے جب کہ صاحبان عشق رشک کرنے لگے۔ سلف صالحین کی ارواح وجد کرنے لگیں۔ لیکن حال ہی میں فاضل بریلوی علیہ الرحمہ کے بیان کردہ آیۃ مغفرت کے ترجمہ کو ایک ایسی شخصیت نے چیلنج کیا جس کی ولادت بقول اس شخصیت کے مسلک اہلسنت پر ہوئی۔ ایسے میں مخالفین اعلیٰ حضرت کا اس شخصیت کی تعریف و توصیف کرنا فطری عمل ہے۔ اعلیٰ حضرت نے اسلاف کی پیروی میں آیۃ مغفرت کا ترجمہ یہ کیا ہے۔

معاف کرے اللہ آپ کے سبب آپ کے اگلوں اور پچھلوں کے گناہ۔

اسکے برخلاف مولانا غلام رسول سعیدی نے ''ذنب'' کی نسبت کو زبردستی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارکہ کی طرف روا رکھا۔ ان حالات میں ضروری تھا کہ اہلسنّت و جماعت سے ایسا مردِ جلیل اٹھے جو نہ صرف ان فتنوں کا مقابلہ کرے بلکہ اسلاف کی علمی اقدار کا تحفظ بھی کرے۔ چنانچہ علامہ سید شاہ حسین گردیزی مدظلہ کا اس طرف آنا نہ حادثہ تھا، نہ اتفاق اور نہ ہی ذاتی عناد پیش نظر تھا۔ میری نظر میں یہ مذہبی ضرورت تھی اور آپ کا اخلاقی فرض بھی تھا کہ جب ''علماء وقت'' کسی مسئلہ پر اپنے دلائل نہ پیش کر سکیں تو پھر وہ اہل علم جو یہ کام کر سکتے ہیں ان پر یہ ذمہ داری عائد ہو جاتی ہے کہ وہ میدانِ عمل میں آ کر اپنی کارکردگی کا مظاہرہ کریں۔ ہر دور میں جب اخلاق پر زوال آ جاتا ہے، انسانیت سرگریباں نظر آنے لگتی ہے تو رب کائنات کسی نہ کسی کو یہ توفیق ضرور دیتا ہے کہ وہ حقائق کی کڑوی گولی شکر میں لپیٹ کر لوگوں کے حلق سے اتار دے اور اطراف و جوانب میں پھیلی ہوئی آلائشوں کا احساس دلائے۔ حضرت شاہ صاحب مدظلہ نے اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے یہی خدمت سرانجام دی۔ کیونکہ جب مولانا سعیدی کے رشحات قلم سے گستاخیت کی بو آنے لگی اور آیت مغفرت کے

ترجمہ کو سازش کے تحت متنازع بنایا گیا۔ گمراہیت اور کفر کے کوس بجنے لگے تو ایک خلفشار اہلسنّت و جماعت میں پیدا ہو گیا۔ ہر طرف یہ شور برپا ہوا کہ آیۃ مغفرت کی جو تفسیر اعلیٰ حضرت نے پیش کی کیا وہ واقعی احادیث و آثار اور قرآنِ مجید کی فصاحت و بلاغت کے خلاف ہے۔ اس کشمکش میں کئی علماء کرام نے اپنی استطاعت علمی کے مطابق مخالفین اعلیٰ حضرت کے اعتراضات کے جوابات دینا شروع کئے لیکن بات روز بروز بگڑتی گئی۔ حضرت شاہ صاحب مدظلہ نے حالات کی سنگینی کا جائزہ لیتے ہوئے اس مسئلہ پر ''الذنب فی القرآن'' کے نام سے ایک تحقیقی مقالہ قلم بند فرمایا۔

الذنب فی القرآن :

''الذنب فی القرآن'' محقق عصر حضرت علامہ سید شاہ حسین گردیزی مدظلہ کی عظیم و جلیل تالیف ہے۔ جہاں تک میرے علم و نظر کا تعلق ہے ابھی تک اردو زبان میں ایسی جامع تالیف جس میں علوم دینیہ کا عملی انطباق پیش کیا گیا ہو کتب خانوں میں موجود نہیں ہے۔ علامہ موصوف نے محنت کی ہے اور واقعی محنت کی ہے۔

''الذنب فی القرآن'' علم و عرفاں اور تحقیق و تدقیق کا بیش بہا خزینہ ہے۔ قرآنِ حکیم کی ایک آیۃ مبارکہ کی تفسیر میں درس نظامی میں پڑھائے جانے والے علوم متداولہ کو مختصراً اور جامعیت کے ساتھ جس سے کسی آیۃ مبارکہ کے معانی و محامل روز روشن کی طرح عیاں ہو جائیں، تحقیق و تفتیش کے ساتھ دلائل و براہین سے مزین کر کے پیش کرنا حضرت شاہ صاحب مدظلہ کی وسعت علمی کا محیر العقول پہلو ہے۔ مولانا سعیدی نے آیۃ مغفرت میں جس قدر خود ساختہ تحقیق کو تخریب کا جامہ پہنایا، حضرت شاہ صاحب نے اس سے بڑھ کر آیۃ مغفرت کی تفسیر کو علوم و معارف کی قبا سے آراستہ فرمایا۔ فن تفسیر ہو یا فن حدیث، فن جرح و تعدیل ہو یا فن لغت، اصول فقہ ہو یا فقہ، علم کلام ہو یا اصول لسانیات ہر ایک کی تشریح صرف ایک آیۃ کی تفسیر میں بیان کر دینا کمال نہیں تو پھر کیا ہے؟

مولانا سعیدی کے اعلان خطاء کے بعد حضرت شاہ صاحب نے اس کتاب کی

اشاعت کا ارادہ بدل لیا تھا لیکن میں نے انہیں اس بات پر راضی کیا کہ اس دقیع مقالے اور علمی خزانے کو زیورِ طبع سے آراستہ کرنا ضروری ہے تا کہ نہ صرف اہل علم حضرات مستفید ہو سکیں بلکہ اردو زبان میں ایک بڑا علمی و ادبی ذخیرہ بھی محفوظ ہو سکے گا۔ اور دینیات کا طالب علم اس کتاب سے اپنی علمی استعداد کو مضبوط کر سکے گا۔

''الذنب فی القرآن'' اس اشاعت میں تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصہ میں نفس مسئلہ پر شرح و بسط سے بحث کی گئی ہے۔ دوسرے حصے میں مولانا سعیدی کے وہ اعتراضات جو انہوں نے شرح صحیح مسلم اور تبیان القرآن میں بیان کئے ہیں، کے جوابات ہیں اور تیسرے حصے میں مقالہ کی اشاعت کے بعد جو اعتراضات مولانا سعیدی اور ان کے حلقہ کی طرف سے سامنے آئے ہیں، ان کے جوابات ہیں۔ اور اختتامیہ میں ان اعتراضات کے جوابات ہیں جو انہوں نے اعلان خطاء کے بعد تبیان القرآن کی گیارہویں جلد میں ذکر کئے ہیں۔

میں اہل علم سے یہ امید رکھتا ہوں کہ وہ اس کتاب کو غور سے مطالعہ کر کے اپنی آراء قائم کریں گے اور اگر کسی حلقہ کی طرف سے اس عنوان پر مزید کوئی سوال اٹھایا گیا تو ان شاء اللہ اس کا جائزہ ضرور لیا جائے گا۔

میں اس کتاب کے ناشر کی حیثیت سے اہل علم کی بارگاہ میں ملتمس ہوں کہ ان علمی دلائل پر کھلے دل اور عالمانہ انداز سے غور کیا جائے اور اگر یہ مبنی برحق ہیں تو انہیں قبول کیا جائے۔ محض ضد و حسد، خود پرستی اور ہمچو ما دیگرے نیست کے جذبہ سے رائے زنی کرنا اپنی عاقبت برباد کرنا ہے۔ میں یہ بات سمجھتا ہوں کہ جس کے دل و دماغ میں علم و فضل کی ''رتی'' بھی ہوگی تو وہ اس کتاب کی عظمت و برتری کو تسلیم کرے گا اور اسے ''رحل قلب'' پر رکھے گا۔ اور بے علم حضرات سے دست بستہ گزارش ہے کہ وہ اس کتاب سے دور رہیں اس میں ان کی بھی بھلائی ہے اور ہماری بھی۔ اس لئے کہ ان کا اول و آخر ایک ہی کام ہے اور وہ تکفیر کرنا ہے۔ بے علم لوگوں کو علمی بات میں پڑ کر خود کو بے حجاب کرنے کا موقع نہیں دینا چاہئے اور اپنے دائرہ کار میں مشغول رہنا چاہئے۔ اپنے غلط مؤقف کی تائید و حمایت نہ کرنے والوں پر علم

کے دروازے بند کر دینا بے علم لوگوں کا کام اور علم دشمنی ہے اور ہم اس کی مذمت کرتے ہیں۔

ماہنامہ فقہ اسلامی میں اس مقالہ کی اشاعت کے بعد مولانا سعیدی اور ان کے رفقاء نے جس طوفان بدتمیزی کا مظاہرہ کیا اور وہ اہل علم جنہوں نے اس مقالہ کی تائید کی تھی، کی تذلیل کی ان کو دھمکیاں دیں اور ان کی شان میں نازیبا کلمات استعمال کئے، ان کو نشانہ تضحیک بنایا، ان کی پگڑیاں اچھالی، ان کو برے القاب دیئے، ان کو بے علم کہہ کر بے وقار کرنے کی کوشش کی، ان پر تائید سے رجوع کے لئے دباؤ ڈالا جیسا کہ ماہنامہ ''اعلیٰ حضرت'' بریلی میں شائع ہوا ہے۔ یہ خادم علم ان تمام باتوں کی مذمت کرتا ہے اور ان وارثان دین نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم وتکریم کو دین میں سے سمجھتا ہے۔ حضرت علامہ مولانا شاہ تراب الحق قادری حضرت مولانا وجاہت رسول قادری اور حضرت علامہ مولانا غلام دستگیر افغانی دامت برکاتہم العالیہ کے پاس دارالعلوم اور محلے کے چند لڑکوں کو بھیج کر ان سے گستاخانہ لب ولہجہ میں کلام کرنے کو برا عمل قرار دیتا ہے اور جن لوگوں نے انہیں کرایہ دے کر ٹیکسی میں روانہ کیا ہے ان کے اس عمل کو بھی ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے۔ ذاتی اور شخصی تکریم برقرار رکھتے ہوئے دلیل کا اختلاف جاری رہے تو یہ ایک اچھا طریقہ ہے۔ اگر اس انداز سے علمی دلائل کا تبادلہ ہوتا رہے تو پوشیدہ علمی خزانے سامنے آجاتے ہیں۔ نئے چشمے پھوٹتے یں، نئے راستے نظر آتے ہیں، نئی جہتیں سامنے آتی ہیں، جیسا کہ مولانا سعیدی کے ''اعلانِ خطاء'' کے پس منظر سے ظاہر ہوا ہے۔ اس لئے اکیسویں صدی کے بدلتے ہوئے حالات میں مصنفین حضرات کو قلم کی حرمت اور اس کے آداب کو پیش نظر رکھنا لازم ہے، خودی پر زخم کھا کر بھی بے خود نہیں ہونا چاہئے بلکہ صبر واستقامت کا پیکر رہنا چاہئے۔

آخر میں مولانا سعیدی سے درخواست ہے کہ وہ حضرت عطاء خراسانی تابعی کی تکفیر سے توبہ کریں۔ اسی طرح وہ اصحاب علم جنہوں نے حضرت خراسانی کا قول اپنی تفاسیر میں ذکر کر کے اس کی توثیق کی ہے جیسے امام قرطبی، امام خازن، قاضی ثناء اللہ پانی پتی اور امام بدرالدین عینی کی تکفیر سے بھی توبہ کریں۔ اور پھر امام ابوبکر ابن العربی، امام خفاجی جنہوں نے اس آیۃ کی تفسیر میں بھی اسی مؤقف کو اختیار کیا ہے۔ اور پھر امام ماتریدی، امام رازی اور

حضرت سید السند علی جرجانی کا بھی مؤقف تقدیر مضاف پر مبنی ہے۔ اس سے ان کی بھی تکفیر لازم آتی ہے اس سے بھی توبہ کریں اور حضرت مولانا سید سعادت علی قادری اور حضرت مولانا سید شاہ تراب الحق قادری کی تکفیر سے بھی توبہ کر کے اپنی عاقبت درست کرلیں۔ ورنہ اس دنیا میں مکافات عمل کا قانون جاری ہوگا۔ جواب میں آج نہیں تو کل ایسے لوگ پیدا ہو جائیں گے جو کسی بھی کیل کے سہارے آپ کی تکفیر کر سکتے ہیں۔ اس لئے متوازن اور معتدل راستہ اختیار کرنا چاہئے۔ علماء اسلام اور سادات کرام کی توہین و تکفیر کوئی مستحسن امر نہیں ہے اور پھر علماء اور سادات کے لحوم اتنے زہرناک ہوتے ہیں جس سے ایمانی مرض لاحق ہو سکتا ہے۔ اس لئے اطباء کا اس سے پرہیز کا مشورہ ہے۔

خادم علم

محمد کامران قریشی

استاذ جامعہ کراچی

فہرست

حصہ سوم

ابتدائیہ

قرآنِ حکیم علوم و معارف کا خزانہ ہے۔ اصحابِ علم نے اپنے اپنے عصر اور دور میں اس کی طرف توجہ کی اور اس سے بھرپور فائدہ اُٹھایا اور پھر تفاسیر کے ذریعہ ان فوائد و ثمرات کو دوسروں تک پہنچانے میں سعی و کوشش کی ہے۔ صدر اول سے اس کام کا آغاز ہوا۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اور بعض دوسرے اکابر نے اس فن کو آگے بڑھایا پھر بعد میں آنے والے اہل علم نے قرآنِ حکیم کے کلمات و معانی پر تصنیفات کے انبار لگا دیے۔ پھر اس کے قصص و واقعات، سیر و تاریخ پر تالیفات جمع کر دیں۔ اس کی لسانیت کے جمال و کمال پر توجہ دی گئی، ذہین ترین لوگ اس مشکل ترین فن کی طرف متوجہ ہوئے اور اس کی فصاحت و بلاغت کی خوبیوں پر کتب خانوں کے کتب خانے تیار ہو گئے۔ قرآنِ حکیم کے حروف اور اس کی حرکات و سکنات پر اتنا کچھ لکھا گیا کہ باقاعدہ کئی فنون معرضِ وجود میں آ گئے اور عربی کے غیر منقوط حروف پر مشتمل پوری تفسیر لکھ دی گئی۔ اس طرح رسم الخط پر ضخیم ضخیم کتابیں آ گئیں۔ پھر موضوعاتی تفسیریں جیسے آیات الاحکام وغیرہ ہیں، کی الگ الگ تفسیریں تحریر کی گئیں۔ غرضیکہ قرآنی علوم و فنون کے ہر ہر عنوان پر کتابیں آ گئیں۔ امام سیوطی قدس سرہ نے اپنے دور میں قرآنی علوم کی اسی (۸۰) اقسام پر تصنیفات و تالیفات کا ذکر کیا ہے۔

بعض اصحابِ علم نے قرآنِ حکیم کی تفاسیر لکھی ہیں۔ کچھ مکمل ہو گئیں اور کچھ نامکمل رہ گئیں، بعد والوں نے ان کی تکمیل کی۔ کسی نے چند سورتوں کی تفسیر لکھی۔ ہمارے علم کے مطابق زیادہ تر تفاسیر عربی زبان میں ہیں اور معتبر تفاسیر اسی زبان میں ملتی ہیں۔ اس کے بعد فارسی زبان میں قرآنِ حکیم پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔

اردو زبان کا دامن بھی علم سے مالا مال ہے۔ قرآنِ حکیم کے متعدد تراجم اس زبان میں موجود ہیں اور عربی تفاسیر کے تراجم بھی ہو رہے ہیں تاہم اردو زبان میں تفاسیر بھی لکھی گئی ہیں۔ اردو میں مکمل اور مشہور تفاسیر میں تفسیر حقانی معروف ہے۔ ہمارے عصر میں بھی اردو میں کئی تفاسیر لکھی گئی ہیں اور لکھی جا رہی ہیں لیکن وہ زیادہ تر عربی تفاسیر کی نقل

اور تراجم ہیں ان میں مصنفین نے جس چیز کا اضافہ کیا ہے وہ گروہی معتقدات و نظریات ہیں۔ تاہم بعض تفاسیر میں کچھ خوبیاں بھی ہیں۔ چونکہ ہمارے اس دور میں علم کی نبیاد بدل گئی ہے اور عمومی تعلیم غیر دینی اور غیر عربی ہے۔ اس لئے ان لوگوں کی حیثیت کو پیش نظر رکھ کر طرزِ بیان اور انداز بیان میں عامیت اور سہلیت کو اختیار کیا گیا ہے۔ ان میں نہ تو کشاف و بیضاوی جیسی لسانی باریکیاں ہیں نہ رازی جیسی متکلمانہ ابحاث ہیں، نہ ابو حیان اندلسی جیسی صرفی ونحوی نکات ہیں، نہ روح المعانی جیسی عربی لسانیات کی نکتہ بیانیاں ہیں اور نہ ہی روح البیان اور مظہری جیسے صوفیانہ نکات و دقائق ہیں۔ ان سب چیزوں کے لئے عربی تفاسیر ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

عربی تفاسیر میں صدر اول کے جن اصحاب علم کے نام اور اقوال آتے رہتے ہیں، ان میں ایک نام حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی قدس سرہ کا بھی ہے۔ علم تفسیر میں آپ کا ایک مقام تھا جس کی وجہ سے علماء تفسیر آپ کا ذکر کرتے ہیں۔ قرآن حکیم کی سورہ فتح کی آیت کے ایک جملے **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** میں جن علماء تفسیر نے اپنی علمی اور تجرباتی وسعت و رفعت کے لحاظ سے گفتگو کی ہے اور اپنے علمی شہ پاروں سے اہل علم کو روشناس کرانے کی کوشش کی ہے ان میں ایک بزرگ شخصیت حضرت خراسانی قدس سرہ کی بھی ہے، جو علم میں اپنی یاد اور اہل علم میں اپنا مرتبہ رکھتے ہیں اور تابعین میں شمار ہوتے ہیں۔ آپ نے بھی آیۃ کریمہ کے اس جملے کے متعلق اپنی گراں قدر اور فاضلانہ فکر کا اظہار کیا ہے۔
حضرات صحابہ کرام اور تابعین کا جو تفسیری اثاثہ اور سرمایہ عہد بعہد نقل ہوتے ہوئے ہم تک پہنچا ہے اس میں ایک بیش قیمت مؤقف حضرت خراسانی قدس سرہ کا بھی ہے جو ایک خاص زاویہ فکر سے تراشا گیا ہے جس میں اسلام کی نظریاتی بلندی، گہرائی، پختگی اور آفاقیت کا نکتہ موجود ہے۔

حضرت خراسانی قدس سرہ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی کو مرکز ہدایت اور نمونہ ہدایت قرار دیتے ہوئے اسلامی عقائد ونظریات اور اعمال و کردار کے لحاظ سے ایک منزہ و مطہر اور پاکیزہ شخصیت قرار دیا۔ چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت ''واجب الاتباع'' کی ہے اس لئے ''ذنب'' کی اسناد و اضافت آپ کی ذاتِ عالی کی طرف درست

قرار نہیں پا سکتی۔ چنانچہ انہوں نے اپنی فکر صائب سے اس آیہ کریمہ کی تفسیر میں ایک نہایت ہی مناسب راہ نکالی اور اس کی تاویل اس طرح کی۔

لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنب ابویک آدم و حوا علیہما السلام ببر کتک و ما تاخر من ذنوب امتک بدعوتک۔

حضرت خراسانی قدس سرہ نے اس کی تاویل کر کے "ذنب" کی اسناد و اضافت "ابوین" اور "امۃ" کی طرف پھیر کر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات عالی کو اس سے بالا قرار دے۔ یا اور قرآنِ حکیم میں ایسی کئی آیات ہیں جن کی تفسیر میں بعینہ یہ طریقہ کار اختیار کیا گیا ہے اس لئے اس آیہ کریمہ میں اس صورت کو قبول کرنے میں کوئی تردد نہیں ہونا چاہئے تھا۔ مگر کراچی کے ایک عالم مولانا غلام رسول سعیدی نے قرآنِ حکیم کی سورۃ فتح کی آیہ کریمہ **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک و ما تاخر** کی تفسیر میں اپنی کتاب شرح صحیح مسلم کی جلد ۳، ۶، ۷ میں بحث کی ہے اور مجموعی طور پر تقریباً ۳۵ صفحات اس کے لئے وقف کئے ہیں جس میں تکرار اور غیر ضروری باتیں بہت ہیں اور اس میں حضرت خراسانی قدس سرہ کے مؤقف سے بڑے ظالمانہ اور بے رحمانہ انداز سے اختلاف کرتے ہوئے اسے غلط اور باطل و مردود قرار دیا اور ان کی ذات کو ہدف ملامت بنایا اور ان کے مقام و مرتبہ کا کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا۔ چونکہ مولانا سعیدی کی اس تحریر سے لوگوں کے دلوں میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات عالی کی تعظیم و توقیر کم ہو رہی تھی اور "ہم جیسا ہونے" کی سوچ قوت پکڑ رہی تھی اور علماء عصر کے پاس اس کا جواب نہیں تھا یا وہ دینا نہیں چاہتے تھے یا انہیں اس کی فرصت نہیں تھی اس لئے راقم نے اس موضوع پر قلم اُٹھایا اور مسئلہ کو صاف اور بے غبار کرنے کی کوشش کی اور اپنی استطاعت کے مطابق پوری تحقیق و تفتیش کر کے یہ صفحات اہل علم قارئین کی خدمت میں پیش کئے ہیں۔

چنانچہ آیت کریمہ **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک و ما تاخر** کی تفسیر میں ہم نے خصوصیت سے "ذنب" کو موضوع بحث بنایا ہے۔ اس کی لفظی اور معنوی حیثیت پر تفصیلی کلام کیا ہے۔ قرآنِ حکیم میں اس کے لغوی معنی اور استعمالات و اطلاقات کا تفصیلی

جائزہ پیش کیا ہے۔ ہم نے ''ذنب'' اور ''ترک اولیٰ'' پر ایک نئے انداز اور نئی جہت سے گفتگو کی ہے۔ پھر حضرت خراسانی کے مؤقف کو ''مجاز عقلی'' اور ''تقدیر مضاف'' کے قواعد و ضوابط سے مضبوط و مستحکم کیا ہے پھر ''لام'' کی اصل و فرع اور ''غفر'' کے بعد لام کے بطور تعلیل استعمال ہونے پر دلائل پیش کئے ہیں اور پہلی دفعہ حضرت خراسانی قدس سرہ کے مؤقف کی ''وجوہات'' بھی بیان کیں ہیں۔ امید ہے قارئین نہایت سکون اور جمعیتِ خاطر سے ان چیزوں کا مطالعہ کریں گے۔ پھر اس کے دوسرے حصہ میں ''اعتراضات و جوابات'' کے عنوان کے تحت مولانا سعیدی اور محترم و مکرم حضرت مولانا ابو الخیر محمد زبیر زید مجدہ کی طرف سے اُٹھائے گئے ان اعتراضات کے جواب دیئے گئے ہیں جو حضرت خراسانی قدس سرہ کے مؤقف پر وارد کئے گئے ہیں۔ اس میں ہم نے اپنی تمام تر توجہ مسائل و دلائل پر مرکوز رکھی ہے اور ذاتیات پر حرف گیری سے اجتناب کی بھرپور کوشش کی ہے۔ تاہم نادانستہ طور پر کوئی نا ملائم جملہ یا کلمہ آ ہی گیا ہو تو اس کے لئے معذرت خواہ ہیں۔

یہ تمام چیزیں اہل علم کی خدمت میں ہماری گزارشات ہیں۔ یہ کوئی ''قول فیصل'' اور ''حرفِ آخر'' نہیں ہیں۔ اس لئے یہ ان اہل علم کا حق ہے کہ وہ اس میں سے جس چیز کو چاہیں قبول کریں اور جس چیز کو چاہیں ''دلیل کی قوت'' سے رد کریں۔ بہرصورت ہماری اس تحریر کو ''استدلال'' ہی کے نظر سے دیکھا جائے۔ اور اس مضمون کا نام ہم نے "الذنب فی القرآن" رکھا ہے۔

عزیز القدر ڈاکٹر نور احمد شاہتاز زید مجدہ نے اپنے ماہنامہ فقہ اسلامی کی اکتوبر، نومبر ۲۰۰۳ء کی خصوصی اشاعت میں ''مغفرتِ ذنب'' کے عنوان سے اسے شائع کیا۔ اربابِ علم نے اس پر خاص توجہ کی، اسے پڑھا، اس پر مذاکرے کئے، پاکستان اور ہندوستان دونوں کے اہل علم نے اس تحریر کو بنظر استحسان دیکھا اور حرمین شریفین میں بھی بلکہ خاص حرم میں اس پر اہل علم کے مابین مذاکرے ہوئے اور کھلے دل سے اس کی عبقریت کو تسلیم کیا گیا۔ اور ایسا محسوس ہو رہا تھا کہ اب یہ بحث اپنے اختتام کو پہنچ جائے گی اور اہلسنّت کے مابین اس حوالے سے جو خلفشار تھا وہ ختم ہو جائے گا اور سکون و اطمینان کی صورت قائم ہو جائے گی۔

مگر چند ماہ کی خاموشی کے بعد مولانا سعیدی نے اچانک اس بحث میں اس انداز سے قدم رکھا کہ اہل علم ورطۂ حیرت میں مبتلا ہو گئے۔ انہوں نے بجائے اس کے کہ مضمون کا جواب دیا جاتا، اس کے دلائل کی قوت کو توڑا جاتا جو علمی طریقہ کار ہے وہ ایک غیر علمی اور غیر عالمانہ طریقہ کار پر چل پڑے اور مضمون کے بالکل آخری صفحہ کے اس پیراگراف کو موضوع سخن بنایا:

> **وما ادری مایفعل بی ولابکم** کا جملہ اپنے ذاتی معنی ومفہوم اور سیاق و سباق کے لحاظ سے نسخ کو قبول نہیں کر رہا تو اسے کمزور اور نحیف و نزار روایت کے ذریعہ منسوخ کرنے سے گریز و پرہیز ہی مناسب ہے اور اس روایت کے بل بوتے پر حضرت خراسانی کے مؤقف کو مردود اور غیر صحیح قرار دینا بازارِ علم میں اپنی اہمیت کم کرنا ہے۔

اس عبارت میں سے ''کمزور اور نحیف و نزار روایت کے ذریعے'' اور پھر ''اس روایت'' سے انہوں نے حسب منشاء خود ترمذی کی ایک ایسی حدیث مراد لی ہے جو اصولاً ہمارے زیر بحث نہیں تھی اور اس میں وما ادری مایفعل بی ولابکم کا سرے سے کوئی ذکر ہی نہ تھا اور یہ مؤقف اختیار کیا کہ حدیث کو کمزور اور نحیف ونزار کہنا اس کا استخفاف و استحقار ہے اور یہ کفر ہے۔ لہٰذا اس کا راقم، ناشر اور مؤید سب دائرہ اسلام سے خارج ہیں اور یہ فتویٰ اپنے دارالعلوم کے ایک مدرس کے نام سے جاری کرایا جس کا مجبور محض ہونا امر لازم ہے اور پھر اس عبارت کے قائلین کے لئے مزید ایک استفتاء مرتب کیا اور اس کے ساتھ اس مذکورہ فتویٰ کی کاپی لگا دی تا کہ مفتی، مستفتی کی غرض کو سمجھ جائے اور جواب وہی دے جس کی طرف رہنمائی کی گئی ہے اور شہر کے کافر ساز قسم کے علماء سے رابطہ کیا اور ان سے عاجزانہ انداز میں درخواستیں کیں کہ جواب ہماری منشاء کے مطابق آنا چاہئے بلکہ ایک عالم دین میرے پاس دارالعلوم میں بیٹھے ہوئے تھے کہ ان سے موبائل پر مولانا سعیدی نے رابطہ کیا اور حسب منشاء جواب کے لئے نہایت ہی عاجزانہ درخواست کی۔ شاید اس کام میں انہیں ناکامی ہوئی ورنہ جس طرح خودکش حملے کے خلاف ۵۹ علماء کے فتویٰ کی تشہیر کر کے اربابِ ظلم سے داد پا کر اپنی

دنیا کی زندگی روشن کی گئی ہے اس فتوے کی بھی تشہیر کر کے اپنی زندگی کو نورانی بنایا جاتا۔

مولانا سعیدی کو اتنی کارروائی سے قرار نہ آیا اور پھر ایک اور استفتاء مرتب کر کے اس کا جواب اپنے ایک نورانی شاگرد کو املاء کرایا۔ چونکہ اس شاگرد کا تعلق ایک دوسرے ادارہ سے ہے اس لئے اس فتوے کو آگے بڑھا دیا گیا اور پہلے فتوے والا شاگرد چونکہ مولانا سعیدی کے اقامتی ادارہ سے تعلق رکھتا تھا اس لئے اسے پس پشت کر دیا گیا تا کہ اقامتی ادارہ کو گھر کے چراغ سے بچایا جا سکے۔ پھر اس دوسرے ادارہ کے سربراہ اتفاق سے شہر کی ایک ایسی شخصیت ہے کہ وہ کسی بھی شریف اور عزت دار کی شرافت وعزت داری کا لباس کسی بھی چورنگی پر کھڑے اتار کرا سے ''چورمین'' بنانے کی قوت وصلاحیت رکھتی ہے۔ ایسی جرأت مند اور بے باک شخصیت کو شیشہ میں اتارنے کا کام مولانا سعیدی کے وکلاء نے راقم کے بارے غلط بیانی کر کے سرانجام دیا اور اس کی باقاعدہ ہمیں دھمکی بھی دی کہ اب تمہارا مقابلہ ایک پہاڑ سے ہے۔ اتفاق یہ ہے کہ اس پہاڑ کا نفس مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ہی ان کا علم اور صحت اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ کوئی پہاڑی کردار ادا کر سکیں۔ بہرصورت اگر وہ پہاڑ نہ ہوتے تو اس میدان میں نہ اترتے، جو لوگ برادری اور دولت وطاقت کے زور پر عالم بنتے ہیں وہ پہاڑ ہی ہوتے ہیں اور ایسے پہاڑ اہل علم پر سب وشتم کے ''سنگ گراں'' گراتے رہتے ہیں بلکہ مروان کی طرح کبھی خود بھی ان پر گر جاتے ہیں۔ اسی پہاڑی شخصیت نے ہمارے خلاف سواتین صفحہ کا ایک تذلیلانہ مضمون رقم فرمایا جس میں جھوٹے الزامات واتہامات کے سوا کچھ نہ تھا۔ اگر انہیں اس استغفاری عمر میں اس کام کا شوق ہو ہی گیا تھا تو وہ کوئی عالمانہ مضمون لکھتے، ہماری کسی دلیل کو دلیل سے رد کرتے تو بات تھی۔ بس خدالحدود اور شق الجیوب کی مجلس میں شرکت کرنا مقصود تھا، اور لکھا ''مولانا گردیزی کی تحقیق میں ایمان داری کی بات یہ ہے کہ احقاق حق کا جذبہ کہیں نظر نہ آیا'' جس شخص کو چشمہ کی مدد سے بھی پانچ چھ فٹ کا انسان نظر نہ آتا ہو، اسے تحریر میں جذبہ نظر نہ آنے کی شکایت نہیں کرنی چاہئے۔ اس لئے کہ اس عمر میں تو ''چشمہ آفتاب'' بھی نظروں سے مستور ومحجوب ہو جاتا ہے۔ بس ہماری ان سے درخواست ہے کہ وہ ایمان داری کی بات ایمان داری ہی سے کیا کریں اور اپنی آنکھوں سے

دیکھا کریں اور جو جیسا ہوا سے ویسا ہی دیکھا کریں اس لئے کہ بہت سے ذہنی وجود خارج میں موجود نہیں ہوتے، اور فیصلے حقیقت کے خلاف ہو جاتے ہیں۔

مولانا سعیدی نے ہمارے دلیلانہ، شریفانہ اور طالب علمانہ مضمون سے مشتعل ہوکر تلملاتے انداز میں حضرت خراسانی قدس سرہ کی دووجہ سے تکفیر کردی۔ اس میں ایک وجہ تو یہ ہے کہ:

عطاء خراسانی کے قول کو قول رسول پر ترجیح دی ہے اور یہی فتویٰ تکفیر کی بنیاد ہے۔

تکفیر کی وجہ اس حدیث پر عطاء خرسانی کے قول کو ترجیح دینا ہے۔(۱)

یہ اصل میں حضرت خراسانی کی تکفیر ہے اس لئے کہ یہ دونوں عبارتیں اس بات کو ظاہر کرتیں ہیں کہ اگر کسی کے قول کو قول رسول پر ترجیح دی جائے تو یہ کفر ہے۔ حضرت خراسانی قدس سرہ نے جو مؤقف اختیار کیا ہے وہ بقول مولانا سعیدی کے حدیث کے خلاف ہے اور یہ حدیث کا استخفاف ہے اس لئے یہ کفر ہے۔لہٰذا وہ تمام اہل علم جنہوں نے حضرت خراسانی کے مؤقف کو اپنے ترجمہ وتفسیر میں اختیار کیا ہے وہ کافر قرار پائیں گے۔ یہ کام حضرت خراسانی نے کیا ہے تو وہ کافر اور کسی نے حضرت خراسانی کے قول کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول پر ترجیح دی ہے تو وہ بھی کافر ہے اور دوسری وجہ تکفیر یہ ہے کہ حضرت خراسانی قدس سرہ نے حضرت آدم علیہ السلام کی طرف گناہ کی نسبت کی ہے۔

ہم نے ان دونوں نکتوں اور اس کے ماسوا جو اشکال وارد کئے گئے ہیں ان پر الذنب فی القران کے تیسرے حصہ میں تفصیلی بحث کی ہے اور اس میں دلائل کا ایک شہر آباد کر دیا ہے جسے دیکھ کر اہل علم خوشی محسوس کریں گے۔ اور پھر مولانا سعیدی نے ترمذی کی حدیث قتادہ کو ''قول رسول'' قرار دے کر جو تکفیر کا دیا جلا کر چادر دین کو آگ لگانے کی کوشش کی تھی اور جس کی چنگاری اب ان کی قراقلی شریف میں بھی پہنچ چکی ہے پر سیر حاصل بحث کی ہے اور مولانا سعیدی کو توبہ کا مشورہ دیا ہے۔

مولانا سعیدی نے ''تکفیر بازی'' کے کام میں نہایت عجلت کا مظاہرہ کیا ہے اور تکفیر کی جو دو وجہیں اختراع کی ہیں ان کا ارتکاب وہ خود بھی کر چکے ہیں۔ اگر ان سے کوئی کافر ہوتا

۱۔ جواب تحقیقی مقالہ، ص ۴۶، ۵۰۔

ہے تو مولانا سعیدی اپنی اور اپنوں کی تحریر سے خود کافر قرار پائیں گے۔ مگر یہ بات یاد رہے کہ ہم مولانا سعیدی کی تکفیر نہیں کرتے۔ اس لئے کہ اعلیٰ حضرت مجدد گولڑوی لکھتے ہیں:

معلوم ہونا چاہئے کہ التزام کفر یہ ہے کہ ایک شخص مداول کو نص کا مدلول سمجھتے ہوئے اور حکم شرعی کو حکم شرعی جانتے ہوئے انکار کر دیتا ہے اور کہتا ہے، میں جانتا ہوں کہ یہ شارع علیہ السلام کا حکم ہے لیکن میں اس کو قبول نہیں کرتا۔ لزوم کفر یہ ہے کہ جہالت اور نادانی کے باعث یا غلط تاویل کی وجہ سے اس پر کفر لازم آتا ہے۔

پس التزام کفر سے انسان کافر ہو جاتا ہے۔ لزوم کفر سے اس پر کفر کا فتویٰ عائد نہیں کیا جا سکتا۔ اسی وجہ سے فقہاء نے ''کلماتِ کفر'' ذکر کرنے کے بعد ''متکلم کے جہل'' کو عذر شمار کیا ہے۔ باقی جن فقہاء نے ''یکفر'' لکھ دیا ہے اس کا معنی یہ ہے کہ اس نے کفر والا کام کیا ہے نہ یہ کہ وہ کافر ہو گیا ہے۔ (۱)

اعلیٰ حضرت مجدد گولڑوی مزید فرماتے ہیں:

اہل اسلام کی تکفیر میں بلا وجہ زبان نہ کھولنا چاہئے۔ یہ بہت ہی ناپسندیدہ امر ہے۔ کیونکہ کفر آخری حد کا نام ہے کہ اس کے بعد کوئی مقام خدا سے دوری کا نہیں ہوتا۔ لہٰذا تکفیر کا فتویٰ دینے میں کافی تامل کرنا چاہئے۔ (۲)

اور پھر یہ ایسا کوئلہ کا کاروبار ہے جس سے لباس ہی نہیں قلب و نظر بھی سیاہ ہو جاتے ہیں۔ علماء اہلسنّت اور پھر سادات علماء اہلسنّت کے جم غفیر کی تکفیر سے مولانا سعیدی کو کیا حاصل ہو گا۔ آج کے دور میں خود کو پست کرنے کا یہ بہت ہی سہل اور آسان طریقہ ہے۔ کیا اہل دین کی تکفیر کر کے اقتداری علماء کو موجودہ ''روشن خیالی'' کے نظریہ کی حمایت کا کھلا موقع دیا جا رہا ہے تا کہ یہ ''اکبری''، اسلام کے روشن چہرہ کو بے نور کرنے میں کامیاب ہو جائیں۔ اگر مبلغ اسلام حضرت مولانا سید سعادت علی قادری دامت برکاتہم کے ساتھ کسی کا کوئی پرانا ذاتی عناد ہے تو اس کا بدلہ چکانے کے لئے ''کفر سازی'' کا پیشہ اختیار کر لینا کوئی محمود و مسعود کام نہیں ہے۔ اور اسی طرح حضرت مولانا شاہ تراب الحق قادری دامت برکاتہم سے آپ کا ایک مسجد میں

۱۔ اعلاء کلمۃ اللہ، ص ۱۳۵۔ ۲۔ ملفوظات مہریہ، ص ۷۲۔

چندہ جمع کرنے پر اختلاف ہو گیا ہے تو آپ انہیں کالے پانی بھجوا سکتے ہیں مگر ان کے دین و عقیدہ پر حرف گیری نہیں کر سکتے۔ کفر کے فتوے ذاتی اختلافات پر نہیں دیئے جاتے۔ اگر قسمت سے کسی کو کسی کی ''مسند ارشاد'' مل ہی جائے تو زاغوں کے سے تصرف سے ''چوزہ اٹھائی'' کا کام نہیں شروع کر دینا چاہئے۔ بلکہ باوقار طرز و طریقہ اختیار کرنا چاہئے جو دین اور اہل دین کے فروغ و عزت کا باعث ہو۔

مولانا سعیدی نے اپنے ادارہ کے ارکان، طلبہ، ملازمین اور زکوٰتی کمپیوٹر کو جمع کر کے ہمارے خلاف کام پر لگا دیا۔ ان کے علاوہ ملاقاتیوں اور اہل محلّہ سے منتخب افراد اس کام پر لگائے۔ کوئی حوالے تلاش کر رہا ہے، کوئی ان کو ترتیب دے رہا ہے، کوئی کمپوز کر رہا ہے، کوئی پروف پڑھ رہا ہے، کوئی ہمارے مضمون کے تائید کنندگان کو فون پر برگشتہ کرنے کی کوشش میں ہے، کوئی دوسرے اداروں میں جا کر دھمکیاں دے رہا ہے اور زبردستی تائید حاصل کرنا چاہتا ہے، کوئی لاہور کے علماء کو خطوط روانہ کر رہا ہے، کوئی ان سے فون پر رابطہ کر کے ان کو تاثر دے رہا ہے کہ آپ نے زندگی میں ایک بڑی غلطی کر لی ہے، کوئی مختلف مجالس میں جا کر ہمیں بدعقیدہ قرار دے رہا ہے، کوئی طلبہ کی مجلس میں ہمارے خلاف وعظ کر رہا ہے اور ہم پر جھوٹے الزامات لگا رہا ہے، کوئی ہمیں دھمکیاں ارسال کر رہا ہے، کوئی علماء کی طرف سے رجوع کی جھوٹی خبریں مختلف لوگوں کے کمپیوٹر میں بھیج رہا ہے، حتیٰ کہ اس سال شعبان میں سالانہ تعطیلات سے قبل جو طلبہ کا الوداعی جلسہ ہوا اس میں بھی یہ وعظ کیا گیا کہ اس اختلاف میں مولانا سعیدی کی حمایت کر کے ان کی ناموس اور ادارہ کی ناموس کا تحفظ کیا جائے اور فریق مقابل کے مؤقف کو ہرگز قبول نہ کیا جائے اور کوئی ان تمام کاموں کی نگرانی کرنے کے باوجود قبلہ رو ہو کر واللہ باللہ تاللہ کہہ کر اس کام سے اپنی برأت اور لاعلمی ظاہر کر رہا ہے۔ اس سب کے باوجود مولانا سعیدی بے قرار ہیں اور **عبوساً قمطریرا** کا منظر پیش کر رہے ہیں کہ کام نہیں ہو رہا ہے۔

اتنی بڑی جماعت اور اس کی متنوع سازشوں کے مقابلے میں یہ فقیر تن تنہا کھڑا رہا۔ جب بھی اس موضوع پر بات ہوئی تو ہم نے کہا ذاتیات سے بالاتر ہو کر دلیل سے بات

ہوگی، اگر ان کے پاس کوئی دلائل ہیں تو فَاتُوا بُرھَانَکُمْ وہ انہیں پیش کریں۔ محب اہلسنت حضرت علامہ مفتی محمد رفیق حسنی دامت برکاتہم نے دو بار یہ کہہ کر بات کی کہ مولانا سعیدی اور دوسرے تمام لوگ صلح کے لئے تیار ہیں۔ آپ بھی تیار ہو جائیں۔ میں نے ان سے گزارش کی کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے الصلح خیر اس لئے مجھے اس سے انکار نہیں ہے۔ لیکن اس کے کچھ شرائط ہیں۔ ایک تو یہ کہ مولانا سعیدی اپنے تکفیری فتویٰ سے رجوع کریں اور یہ لکھ کر دیں کہ میں نے یہ غلط کیا ہے یا غلطی سے ہوا ہے۔ اور دوسری چیز یہ ہے کہ چار غیر جانب دار علماء پر مشتمل ایک بورڈ بنایا جائے وہ ہم دونوں کے دلائل کا تجزیہ کرے اور دلیل سے دلیل کا مقابلہ کر کے اس کی قوت وضعف کا فیصلہ کرے اور اس میں وجہ قوت وضعف کو بیان کرے۔ اس صورت میں، میں اس بورڈ کا فیصلہ تسلیم کروں گا۔ مفتی صاحب نے فرمایا اگر ایسا نہ ہو تو پھر کیا ہوگا تو میں نے کہا کہ پھر ایسے بے کار اور فضول کام میں ہماری شرکت نہیں ہو سکتی۔ حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم نے فرمایا کہ فریق مقابل کے ایک اہم رکن نے کہا ہے کہ صلح اس انداز میں کرائیں جس طرح حضرت علامہ سید احمد سعید شاہ کاظمی علیہ الرحمۃ والرضوان اور حضرت علامہ مولانا سردار احمد علیہ الرحمۃ والرضوان کے مابین ہوئی تھی جس میں نہ کوئی فاتح تھا اور نہ کوئی مفتوح۔ حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم کی اس بات سے مجھے اندازہ ہوا کہ فریق مقابل اپنی خفت اور کمزوری کو چھپانے کے لئے صلح کی بات کر رہا ہے۔ وہ حقیقت میں صلح کا خواہش مند نہیں ہے۔ اس کے بعد میں نے حضرت مفتی صاحب سے معذرت کر لی۔ اور مجھے احساس ہوا کہ وہ میرے اس رویہ سے کبیدہ خاطر بھی ہیں۔ لیکن حضرت مفتی صاحب کو خوش کرنے کے لئے کنویں میں چھلانگ نہیں لگائی جا سکتی تھی۔ انہوں نے کہا کہ میں چاہتا ہوں کے فضاء میں جو ارتعاش ہے یہ ختم ہو جائے تو میں نے گزارش کی کہ یہ میری طرف سے نہیں ہے۔ کمزور موقف والوں نے حق وصداقت کی آواز کو دبانے کے لئے واویلا مچا رکھا ہے۔ ہم نے تو ان سے دلیل کے سوا کوئی بات نہیں کی ہے۔

حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی قدس سرہ کے موقف پر ہم نے دلائل پیش کئے۔ مولانا سعیدی کی تذلیل نہیں کی تھی، کوئی برے القاب نہیں دیئے تھے، کوئی الزام عائد نہیں کیا

تھا۔ اندازِ تخاطب تذلیلانہ اور تجہیلانہ نہیں تھا۔ ''مولانا غلام رسول سعیدی'' کہہ کر مخاطب کیا تھا لیکن دلائل کا جواب رذائل سے آیا تو معلوم ہوا کہ شاید ہم نے صدر پاکستان جناب پرویز مشرف سے اقتدار چھیننے کی سعی کرنے کا کوئی جرم کرلیا ہو۔ مولانا سعیدی کا مؤقف یہ ہے کہ سلف سے اختلاف کیا جاسکتا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے تو پھر ان سے اختلاف کیوں نہیں کیا جاسکتا وہ ہوسکتا ہے تو یہ بھی ہوسکتا ہے۔

مولانا سعیدی کے حلقے سے دو سال کے دوران النعیم کے تین شماروں کے علاوہ پانچ کتابچے ہمارے خلاف منظر پر آچکے ہیں جن میں اخلاق سوختہ باتیں، ذاتیات پر حملے اور الفاظ کی غلاظت کے انبار لگے ہوئے ہیں اس کے باوجود آتش عداوت کا دھواں کم ہونے پر نہیں آرہا نہ جانے نہاں خانہ دل آتش داں ہے یا کوئی آتش کدہ ہے جس میں بغض وعداوت کی آگ جل رہی ہے اور نفرت کے دھویں بادلوں کو چھو رہے ہیں اور جو زبانی وکلامی باتیں مولانا سعیدی کی طرف سے ہم تک پہنچی ہیں وہ بھی کسی قابل رشک کردار کی نشاندہی نہیں کرتیں۔ ان کی طرف سے ہمیں دھمکیاں دی گئیں کہ شہر میں تمہارا جینا مشکل کردیں گے۔ تمہیں سر چھپانے کی جگہ نہیں ملے گی۔ ایک طرف سلسلہ تکفیر جاری کر رکھا تھا اور دوسری طرف اپنے کارندوں سے دھمکیاں دلاتے رہے۔ شاید مولانا سعیدی یہ سمجھتے ہوں کہ میں نے بڑی بہادری کا کام کیا ہے اگر یہ رویہ وہ ان لوگوں سے کرتے جنہوں نے انہیں ''پلید ملت'' کا خطاب دیا ہے۔ سعودی لکھا ہے، کافر قرار دیا ہے تو بات تھی۔ یہ سارا کچھ اس شخص کے ساتھ کیا گیا ہے جس نے انہیں ''مولانا غلام رسول سعیدی'' کہہ کر مخاطب کیا ہے اور نہایت باوقار طریقہ سے مخاطب کیا ہے۔ اس لئے پھولوں کا جواب نوکیلے احجار سے اچھا نہیں لگتا۔ مولانا سعیدی کو دلائل کا جواب رذائل سے نہیں دینا چاہئے تھا۔ اگر ان کے پاس جواب نہیں تھا تو اس کا آسان طریقہ یہ تھا کہ وہ اپنے مؤقف سے توبہ کرلیتے کہ اِنْ تُبْتُمْ فَھُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ مگر وہ اخلاقی پستی کی گراوٹ کی اس انتہا تک پہنچے کہ ڈاکٹر نور احمد شاہتاز جو ہمارے مضمون کے ناشر تھے پر بھی تکفیر کے ٹماٹر اور انڈے پھینکنے میں کوئی تردد نہیں کیا اس طرح کے عمل سے ''انجام گلستاں کیا ہوگا'' ظاہر ہے۔

مولانا سعیدی کی پرانی عادت ہے کہ وہ خود لکھ کر دوسروں کے نام کر دیتے ہیں۔ تقریباً تین چار سو صفحات کی ایک کتاب لاہور کے ایک بڑے عالم کے نام کر دی وہ طریقہ کار اس وقت بھی اختیار کیا کہ خود ہمارے خلاف لکھ کر حیوان لا یعلمون قسم کے لوگوں کے نام سے شائع کراتے رہے۔ شاید صداقت و دیانت کا کوئی پہلو اس میں موجود ہو مگر جس طرح کسی خوش نویس کا لکھا ہوا دیکھ کر لوگ یہ جان جاتے ہیں کہ یہ ''پروین رقم'' کا اور یہ ''زریں رقم'' کا لکھا ہوا ہے، اسی طرح عبارت چغلی کھاتی ہے کہ جس کا نام لوح پر لکھا ہوا ہے یہ مضمون اس کا نہیں ہے۔ اس لئے ہم نے النعیم میں شائع ہونے والے جن مضامین کا جواب دیا ہے اس کا مخاطب مولانا سعیدی کو بنایا ہے۔

مولانا سعیدی کے ایک رفیق کار جو شرفاء شہر میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی سرپرستی میں ماہنامہ النعیم جاری تھا اس میں ہمارے خلاف جو سوقیانہ اور بازاری زبان استعمال کی گئی ہے اس نے ''چٹان وطوفان'' کی یاد تازہ کر دی۔ پھر ہمارے خروج عن الاسلام کے فتوے شائع کئے گئے، ہمیں ضال قرار دیا گیا اور غلیظ قسم کی گالیاں دی گئی اور پھر ان کے ''حسب ارشاد'' غلاظت کے اس پلندہ کو کتابی صورت میں شائع کیا گیا اور ہر وارد کو کئی کئی نسخے ثواب دارین اور اپنی قبر کو جگمگانے کے لئے ہدیۂ پیش کئے جاتے ہیں۔ ادھر ان کا یہ کردار ہے اور ادھر فون پر ہم سے یُرْضُوْنَكُمْ بِاَفْوَاهِهِمْ کے مطابق نیازمندی کا اظہار کرتے رہتے ہیں اور سمجھتے یہ ہیں کہ ہم سمجھتے نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں ''زوالِ عقل'' سے محفوظ فرمائے اور اخلاقیات کی شمع ان کے دل میں فروزاں کرے۔

مولانا سعیدی کے رفقاء میں ایک ''مسکین العلم'' شخصیت بھی ہے جو گنبدِ مراد میں بند ہو کر دیکھتی ہے جو فیروز اللغات سے علماء اہلسنت پر کفر و ضلالت کے فتوے جاری کرتی ہے، جن کے ذکر سے زبان بے طہارت ہو جاتی ہے اور جن کی شرکت سے مجلس علمی، جلوس جہلاء میں مبدل و متشکل ہو جاتی ہے وہ تک ہم پر ''سنگ زنی'' کرنے لگے۔ ہم انہیں ''سلام'' ہی سے جواب دے سکتے ہیں اس لئے کہ ''امر ربی'' یہی ہے۔ ان کی کسی بات کا ذکر کرنا

غلاظت پر کنکر پھینکنے کے مترادف ہے۔ اگر وہ خانہ نشیں ہو کر چشم بند اور گوش بند ہو جائیں تو اہل شہر پر ان کا کرم ہوگا۔

مولانا سعیدی نے گزشتہ دو سال کے اس عرصہ میں کبھی بھی اسلامی اخلاق و آداب کی جھلک نہیں دکھائی۔ وہ بڑی بے باکی سے ہمارے خلاف جارحانہ حملے کرتے رہے اور ہم نہایت خاموشی سے اس سارے منظر کو ملاحظہ کرتے رہے۔ دوسروں کو وعظ و نصیحت کرنے اور نیکی و اچھائی کی دعوت دینے والوں کے کردار و عمل کو لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَالَا تَفْعَلُوْنَ کے آئینہ میں دیکھتے رہے۔ دربار اکبری کے رکن اعظم فیضی جنہوں نے ''سواطع الالہام'' کے نام سے قرآنِ حکیم کی تفسیر لکھی ہے جس کی عربی غیر منقوط حروف پر مشتمل ہے اور دنیا کی بے نظیر تفسیر ہے۔ مگر ملا عبدالقادر بدایونی نے ان کا جو کردار پیش کیا ہے وہ ''اسوۂ حسنہ'' سے بالکل مختلف تھا، معلوم یہ ہوا کہ قرآن و حدیث کی تفسیر و شرح لکھنا اور چیز ہے اور اسلامی اخلاق و آداب پر عمل پیرا ہونا اور چیز ہے۔

مولانا سعیدی نے اس دو سال کے عرصہ میں ہمارے خلاف جو کارروائی کی ہے یہ ہمارے دلائل کا جواب نہ تھا۔ ہمارے دلائل کا جواب صرف یہ تھا کہ انہیں توڑ دیا جاتا اور دلیل کے ذریعہ غلبہ کی کوشش کی جاتی۔ مولانا سعیدی نے وہ کچھ کیا جو انہیں کرنا نہیں چاہئے تھا اور وہ کچھ نہیں کیا جو انہیں کرنا چاہئے تھا۔ اگر ان کے پاس جواب نہیں تھا تو دانش مندی کا تقاضا یہ تھا کہ وہ بروقت توبہ کر لیتے اور یہ جو کچھ ہوا ہے اس میں سے کچھ بھی نہ ہوتا تو کیا اچھا ہوتا۔ مگر وہ لوگ جن کے دماغ میں عال فی الارض کی رعونت ہوتی ہے وہ غرقاب کے وقت ہی انا من المسلمین کا اعلان کرتے ہیں۔ بسا اوقات آدمی تکبر و غرور، رعونت و نخوت، حسد و حرص، بخل وفتور اور بد خلقی کا مجسمہ بنا ہوا ہوتا ہے۔ مگر زُیِّنَ لَهُمْ سُوْءُ اَعْمَالِهِمْ کے مطابق ان سارے برے اعمال کو پندار ذات میں مبتلا ہونے کی وجہ سے خوبی تصور کرنے لگتا ہے اس طرح وہ ''غی'' میں گم ہو جاتا ہے اور وہاں سے رجوع کے تمام راستے اس پر مسدود ہو جاتے ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ انسان اپنے نفس کا محاسبہ جاری رکھے اور اپنے عمل و کردار کا جائزہ لیتا رہے، کہیں ایسا نہ ہو کہ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ وَاَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ کی صورت قائم ہو جائے۔

خاکی کو اپنی فطرت کے مطابق خاکی ہی رہنا چاہئے، جو چیزیں اسے باغی بناتی ہیں ان سے احتراز کرنا چاہئے۔ لہٰذا وہ تمام کام جو ''اُسوۂ حسنہ'' کے خلاف ہیں ان پر عمل پیرا ہو کر نفس کو فرحت و سرور کا موقع فراہم نہیں کرنا چاہئے۔

مولانا سعیدی کو شکوہ ہے کہ مجھے بعض لوگوں نے ''باوقار'' طریقہ سے مخاطب نہیں کیا ہے تو ان کو بھی آپ سے یہی شکوہ ہے مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے آپ کو ''باوقار'' طریقہ سے مخاطب بنایا ہے ان کے ساتھ آپ نے کیا کیا ہے؟ اگر آپ بشر ہیں اور آپ کو ''باوقار'' طرز تخاطب اچھا لگتا ہے تو ایسا ہی بشر دوسروں کو بھی سمجھ لیں۔ اور دوسروں کے ساتھ وہ سلوک کریں جو آپ اپنے لئے پسند کرتے ہیں تو نتائج اچھے برآمد ہوں گے اور جب آپ نے اپنی کتابوں میں اکابر کی رائے اور مؤقف سے کھل کر اختلاف کیا ہے اور اس کے کارِ ثواب ہونے کا جابجا ذکر کیا ہے تو اس ثواب میں اپنے معاصرین کو شرکت سے روک کر مَنّاعٍ لِّلْخَیْرِ مُعْتَدٍ اَثِیْمٍ کا کردار ادا کر کے اپنے آپ کو ''ذہبی'' نہ کہلوائیں اور اس حقیقت کا اعتراف کریں کہ آپ کی کشتی اخلاق نے بڑے ہچکولے کھائیں ہیں اور مقابلہ میں توازن برقرار نہیں رکھ پائی، اس لئے آپ کو اخلاقی سطح پر شکست کو تسلیم کرتے ہوئے توبہ کرنی چاہئے۔

مولانا سعیدی سے ہماری درخواست ہے کہ اگر آپ کے مؤقف یا تحقیق کے خلاف کوئی شریف آدمی اپنے دلائل پیش کر دے تو اس پر ''سب وشتم'' کی ''سنگ باری'' کے بجائے دلائل کی گل ریزی کیا کریں تو یہ گلوں کا تبادلہ بہتر جواب ہوگا۔ اگر اس میں کوئی علم کی بات ہوگی تو وہ لوگوں کے کام آ جائے گی۔ اور اگر ایسا نہ ہوا تو ہو سکتا ہے کہ کبھی آپ کو اپنے جیسا کوئی ''سنگبار'' ملجائے تو اس کے کلہ کوہ سے گرائے ہوئے ایک ہی سنگ گراں سے آپ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا ہو جائیں۔

مولانا سعیدی اور ان کے رفقاء کار کی طرف سے ظلم و عدوان اور سازشوں کے اس دور میں میں نے غوث اعظم حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی قدس سرہ اور مجدد اعظم حضرت سید پیر مہر علی شاہ گولڑوی قدس سرہ کے دست شفقت کو کئی بار اپنی پشت پر محسوس کیا اور ایسا لگا کہ وہ مجھے شاباش دے رہے ہیں اور اپنے مؤقف پر صلابت کے ساتھ قائم رہنے کا اشارہ دے

رہے ہیں۔ چنانچہ میرے رب نے اپنے فضل وکرم اور ان اکابر کی دعاؤں سے مولانا غلام رسول سعیدی اور ان کے گردہ پر مجھے فتح عطا فرمائی۔ آخرانہیں رجوع کرنا پڑا۔ توبہ کرنی پڑی۔ ان کی قوت و دولت، ان کے تعلقات، ان کا جتھہ ان کے کسی کام نہ آیا، ان کے کمپیوٹر، تشہیری مہم، خودلکھ کر دوسروں کے نام سے شائع کرنے کا عمل اور ان کے مشیروں کی قوت عقل ان کے کسی کام نہ آئی اور الٰہی تدبیر نے ان پر غلبہ پاکر ان کے تمام منصوبے ناکام بنا دیئے۔ اب وہ رجوع وتوبہ کے بعد ان کی وضاحتوں میں مصروف ہیں اور اپنی شکست کو جرابوں میں چھپانے کی کوشش میں لگے ہوئے ہیں اور شاید اسی درد وکرب میں چلتے رہیں گے۔ **کم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله**۔ کا کیسا شاندار مظاہرہ ہوا۔

مولانا سعیدی اس سے قبل بھی ایک رجوع کر چکے ہیں جس میں انہوں نے ام المؤمنین حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کو ''ہاشمیہ'' قرار دیا تھا اور وہ اپنے خاندان کے لحاظ سے ''قرشیہ'' بھی نہیں تھیں بلکہ ''بنو اسد'' میں سے ہونے کی وجہ سے ''اسدیہ'' کہلواتی تھیں۔ چنانچہ مولانا سعیدی کو ان کے ''ہاشمیہ'' ہونے سے رجوع کر کے ''اسدیہ'' تسلیم کرنا پڑا تھا۔ تاہم مولانا سعیدی کی عادت ہے کہ وہ ''جرگہ'' مان کر بھی ''پرنالہ'' وہیں رکھنے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔

ہم نے الذنب فی القرآن حصہ سوم میں مولانا سعیدی کے قلب غافل پر بار بار رجوع وتوبہ کی ضربیں لگائیں ہیں تاکہ وہ اپنی خودی میں تبدیلی کر کے مائل الی الحق ہوں اور اپنے سینہ وصدر کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عزت وعظمت، اکابر دین کے احترام اور حق و صداقت کی قبولیت کے لئے کھول دیں اور الخیر مع اکابرکم کی حقیقت کو سمجھ کر اپنے رویہ اور رجحان کی سمت درست کرلیں اور ان پر یہ کشف ہو جائے کہ وہ ایک انسان ہیں جو خطاء و نسیان سے مرکب ہوتا ہے، جس کی اصل تراب وطین ہے، جس کی فطرت و جبلت میں غلبۂ عجز وانکسار ہے اور وہ **مستغفرین بالاسحار** ہو کر رتبہ کی بلندی اور عظمت کو پا سکتا ہے۔ اس طرح وہ ''دل یزداں'' میں قرب عرفاں حاصل کر کے **انتم الاعلون** ہو سکتا ہے۔ اسی لئے مولانا سعیدی کی خدمت میں التماس ہے کہ وہ خدا کی خودی کو تسلیم کریں اور اپنی خودی کو باب

نبوت کی چوکھٹ پر سرنگوں کر دیں کہ انسان کی ساری عظمتیں اسی میں ہیں اور آلِ رسول علماء کی تکفیر کر کے اپنے نفس کو **فی طغیانھم یعمھون** نہ ہونے دیں کہ **ان بطش ربک لشدید** قرآن میں ہے۔

آخر میں میں استاذ العلماء حضرت علامہ مولانا عبدالحکیم شرف قادری دامت برکاتہم، حضرت علامہ مولانا سید سعادت علی قادری دامت برکاتہم اور حضرت علامہ مولانا شاہ تراب الحق قادری دامت برکاتہم کا صمیم قلب سے ممنون ہوں کہ وہ سب وشتم کے تیروں، منفی تشہیری مہم کے نیزوں اور شمری خنجروں کے سامنے سینہ سپر ہو کر کھڑے رہے اور کہیں پر بھی ان کے پائے ثبات میں لغزش نہ آئی۔ اللہ تعالیٰ ان جرأت مند اہل علم کا سایہ سلامت رکھے اور حق وصداقت پر استقامت کی مزید توفیق عطا فرمائے۔ (آمین)

شاہ حسین گردیزی

۸/۱ اکتوبر ۲۰۰۵ء

حصہ اوّل

ذَنْبٌ کا لغوی معنٰی

لغت میں "ذَنْبْ" کا معنی "دُم" ہوتا ہے۔ "ذُنابی" پرندہ کی دم کو کہتے ہیں۔ "ذنوب" لمبی اور گھنے بالوں کی دُم والے گھوڑے کو کہتے ہیں۔ "ذناب" دنبہ کی چکی کے گوشت کو کہتے ہیں اور اس ''رسی'' کو بھی کہتے ہیں جو اونٹ کی دم سے باندھی جاتی ہے۔ عمامہ کا لٹکا ہوا شملہ اور کتاب کے آخر میں جو تتمہ لگایا جاتا ہے اسے بھی "ذنب" کہتے ہیں اور کسی چیز کے ناقص اور گھٹیا اور پھر آخری اور پچھلے حصہ کو بھی "ذنب" میں شمار کیا جاتا ہے۔

ہم اس کی وضاحت میں گزارش کرتے ہیں کہ اہل لغت نے جب یہ دیکھا کہ "ذنب" کو اہل زبان، دم اور ہر وہ چیز جو اس کے مشابہ ہو مثلاً عمامہ کا شملہ جو دم کی طرح لٹکا ہوا ہوتا ہے، میں استعمال کرتے ہیں اور ''دُم'' میں عموم ہے چرندہ، پرندہ، درندہ کی دم کو "ذنب" ہی کہا جاتا ہے، تو انہوں نے ہر چیز کے آخری اور ناقص حصہ کو بھی "ذنب" قرار دے دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جتنے دم دار جانور ہیں ان کے بارے میں آپ غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ ''دُم'' ان کے قوام اور اصل میں داخل نہیں ہے۔ اسی لئے اس کے کٹ جانے سے ان کی موت واقع نہیں ہوتی۔ ہل میں جتے جانے والے بیل کی کارکردگی متاثر نہیں ہوتی، دودھ دینے والی گائے کے دودھ میں کمی نہیں آتی اور ان کے توالد و تناسل کی کارگزاری پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ گویا ''دم'' ایک زائد علی الاصل چیز ہے اس کے پیدائشی طور پر نہ ہونے یا بعد میں کٹ جانے یا ضائع ہو جانے سے اصل اور اس کی کارکردگی میں کوئی ضعف اور کمزوری نہیں آتی۔ اس کے برعکس اگر دم دار جانوروں کا سر کٹ جائے تو وہ مر جاتے ہیں اور اگر چاروں پاؤں یا تین یا دو یا ایک پاؤں بھی کٹ جائے یا ضائع ہو جائے تو جانور معذور ہو جاتا ہے اور اس کی کارکردگی متاثر ہوتی ہے۔ گویا ''دُم'' کے نہ ہونے سے جانور کے اصلی اور حقیقی کام میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ اگر شیر کی دم کٹ جائے تو اس کی شجاعت و بسالت میں کوئی کمی نہیں آتی اور شکار پر حملہ آور ہونے اور جھپٹنے کی طاقت میں کوئی ضعف نہیں آتا، لومڑی کی دُم

کٹ جائے تو اس کی چالاکی و ہوشیاری متاثر نہیں ہوتی، اسی طرح کوے کی دم نہ ہونے کی صورت میں اس کے سیانے پن اور دوسرے اوصاف میں تبدیلی رونما نہیں ہوتی، یہ اتنی تفصیل ہم نے اس لئے عرض کی تا کہ یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح واضح ہو جائے کہ ''دُم'' ایک زائد علی الاصل چیز ہے اس کے نہ ہونے سے دُم دار جانوروں کے حقیقی اور اصلی وظیفہ میں کوئی کمی نہیں آتی۔ البتہ ان کے حسن و جمال، خوب صورتی اور دیدہ زیبی میں فرق پڑتا ہے اور وہ ''تَسُرُّ النَّاظِرِیْن'' نہیں رہ پاتے۔

اب ہم خرما یعنی کھجور کی ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ خرما کی ایک قسم کو اہل عرب ''مُذْنِبٌ'' کہتے ہیں، امام ابوالفتح مطرزی لکھتے ہیں:

قَدْ ذَنَّبَ اِذَا بَدَءَ الْاِرْطَابُ مِنْ قِبَلِ ذَنْبِہٖ (۱)

یعنی خرما کے بارے میں ''قد ذنب'' اس وقت کہتے ہیں کہ جب جانب سافل سے اس کا رطب یعنی پختہ یا سرخ ہونا ظاہر ہو جائے۔ امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

اَلْمُذْنِبُ مَا اَرْطَبَ مِنْ قِبَلِ ذَنْبِہٖ (۲)

یعنی مذنب اس خرما کو کہا جاتا ہے جو جانب سافل سے سرخ ہونے لگے۔ اسی طرح مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی نے لکھا ہے۔

یُقَالُ ذَنَّبَتِ الْبُسْرَۃُ اِذَا اَحْمَرَتْ مِنْ ذَنْبِہٖ (۳)

یعنی ''ذنبت البسرۃ'' کا جملہ اس وقت بولا جاتا ہے جب خرما جانب سافل سے سرخ ہونے لگے یعنی پکنے لگے۔ خرما ایک نہایت عمدہ اور غذائیت سے بھرپور میوہ ہے۔ جب وہ ''بُسْرٌ'' سے ''رُطَبٌ'' کے درجہ میں داخل ہونے لگتی ہے تو اس وقت اس کی وہ جانب جس کا رخ زمین کی طرف ہوتا ہے سرخ ہونے لگتا ہے۔ چونکہ سرخ ہونے کا آغاز زمینی رخ سے ہوتا ہے اس لئے اسے ''مُذْنِبٌ'' کہا جاتا ہے اور اس رخ سے اس کا سرخ ہونا اور پکنا وہ عمل ہے

۱۔ شرح وقایہ، ج ۲، ص ۲۵۶ ۲۔ المفردات، ص ۱۸۰

۳۔ حاشیہ شرح وقایہ، ج ۲، ص ۲۵۵۔

جس سے وہ درجہ بدرجہ ارتقاء وعروج کی طرف جارہی ہوتی ہے۔ چنانچہ اس صورتِ حال میں نقص اور پستی کا کوئی پہلو نہیں ہے، بس سرخ ہونے اور پکنے کے عمل کا آغاز جانب سافل سے ہوا۔ اس لئے اسے "مُذْنِبْ" کہا جاتا ہے، جانب سافل سے سرخ ہونے اور پکنے کے اس عمل سے خرما میں کوئی خرابی اور پستی نہیں پیدا ہو جاتی بلکہ یہ ایک فطری عمل اور اس کے کامل وتمام ہونے کے مرحلہ میں داخل ہونے کی طرف ایک اشارہ ہے، لیکن ابن فارس نے اس میں کچھ وسعت کا مظاہرہ کیا ہے، وہ لکھتے ہیں۔

اَلْمُذنِبَ مِنَ الرُّطَبِ. مَا اَرُطَبَ بَعْضُه' (۱)

یعنی "مُذنِبْ" اس خرما کو کہتے ہیں جس کا بعض حصہ سرخ یا پکا ہو، یعنی انہوں نے "سافل" کی قید اس میں نہیں لگائی، جس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے فقط "بعض" کہہ کر اس کی قلت اور کمی کی طرف اشارہ کیا۔ ضروری نہیں کہ وہ قلت اور کمی جانب سافل ہی سے ہو۔ اس کا کم ہونا ہی اس کے نام "مُذنِبْ" کے لئے کافی ہے۔

یہاں تک یہ بات ثابت ہوگئی کہ ذنب کا معنٰی آغاز میں دُم تھا۔ اس کے بعد کسی چیز کے آخری حصہ پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔ پھر جانب سافل بھی اس سے مراد لی جانے لگی اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کمی یا کسی چیز کا کمتر ہونا بھی اس کے معنی کے ذیل میں آتا ہے۔

"ذَنَبْ" کا اصلی معنی دُم ہے۔ چنانچہ دُم کی مناسبت سے چیزوں کے نام رکھے گئے۔ علماء لغت نے لکھا ہے کہ ذَنَبُ الفرس نجم یشبهه ایک ایسے ستارے کو "ذَنَبُ الْفرس" کہتے ہیں جس کی ظاہری شکل گھوڑے کی دُم کی طرح ہوتی ہے۔ ذَنَبُ الثعلب نبت یشبهه. ایک جڑی بوٹی کا نام ہے جس کی شکل لومڑی کی دُم کی طرح ہوتی ہے۔ اس لئے اسے "ذنب الثعلب" کہا جاتا ہے۔ ذَنَبُ الْخَيْلِ نَبَاتٌ. ایک جڑی بوٹی کو ذَنَبُ الخیل کہا جاتا ہے اس لئے کہ اس کی شکل گھوڑے کی دُم کی طرح ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ "دُم" سے مشابہت کی وجہ سے چیزوں کے نام رکھے گئے۔ اس کا یہ

۱۔ مقائیس اللغہ، ج ۲، ص ۳۶۱۔

مطلب نہیں کہ وہ ستارہ یا وہ جڑی بوٹیاں کوئی نقصان دہ اور گھٹیا تھیں بلکہ وہ ستارہ تو ان ستاروں میں شامل ہے جن سے آسمان کی خوبصورتی ہوتی ہے اور وہ جڑی بوٹیاں انسانی صحت وتوانائی کا باعث ہوتی ہیں۔ اس لئے یہ نام صرف شکل و شباہت میں قربت کی وجہ سے رکھے گئے ہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ضروری نہیں کہ کسی عمل کو اس کی پستی ہی کی وجہ سے "ذنب" قرار دیا جائے، بلکہ بعض اوقات کسی عمل کو خوبیوں کے باوجود "ذنب" قرار دیا جانے کا احتمال موجود ہے۔

تاہم "ذَنَبْ" کا اصلی معنٰی دُم ہی ہے۔ دُم چونکہ دُم دار جانوروں کے عقبی اور آخری حصہ میں ہوتی ہے، اور آخری حصہ بول و براز کے خروج کا مقام ہوتا ہے پھر آلات توالد وتناسل بھی اسی حصہ سے تعلق رکھتے ہیں، اس لئے جانور کے اس حصہ کو رذیل یعنی گھٹیا حصہ کہا جاتا ہے، اس وجہ سے آخری حصہ کو بھی "ذَنَبْ" کہا جانے لگا۔ گویا "ذنب" کا معنٰی ایک مرحلہ سے دوسرے مرحلہ میں منتقل ہوگیا۔ چنانچہ السعدی حبیب لکھتے ہیں:

الذنب. ذیل الحیوان. من کل شیء آخره. (۱)

حیوان کی دم کو ذنب کہا جاتا ہے اور ہر شیء کے آخری حصہ کو بھی ذنب کہا جاتا ہے۔

اور امام محمد بن مکرم لکھتے ہیں:

ذنب کل شیء آخره (۲)

یعنی ہر شیء کے آخری حصہ کو ذَنَبْ کا نام دیا جاتا ہے۔

یعنی ذَنَبْ کے دو معنٰی متعین ہو گئے۔ ایک دُم اور دوسرا ہر شی کا آخری حصہ۔ امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں۔

ذنب الدابة وغيرها، يعبر به عن المتاخر والرذل (۳)

۱۔ قاموس الفقہی، ص ۱۳۸۔ ۲۔ لسان العرب، ج ۱، ص ۳۹۰۔

۳۔ المفردات، ص ۱۸۰۔

یعنی یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر شئی کے آخری اور گھٹیا حصہ کو "ذنب" کہا جاتا ہے۔ یہ "ذَنَبُ الدَّابَةِ" یعنی حیوان کی دُم سے لیا گیا ہے۔

ان ائمہ لغت کے بیان سے یہ بات طے ہوگئی کہ "ذَنَبٌ" کا اصلی معنی ''دم'' تھا وہاں سے منتقل ہوکر جانور کے عقبی اور آخری حصہ کے بارے میں استعمال ہونے لگا۔ اب مزید آگے بڑھتے ہیں۔ شیخ ابو ہلال العسکری لکھتے ہیں:

اصل فی الذنب، الرذل من الفعل، کالذنب الذی هو ارذل ما فی صاحبه. (۱)

یعنی پست اور گھٹیا عمل وفعل کو ذنب کہا جاتا ہے جس طرح کہ ''دُم'' دم دار جانور میں پست اور گھٹیا ہوتی ہے۔ گویا کم درجہ کے عمل کو ''ذنب'' دم کی مناسبت کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ اس موضوع پر اظہار رائے کرتے ہوئے امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

یستعمل فی کل فعل یستوخم عقباء، اعتباراً لذنب الشیء(۲)

یعنی "ذنب الشیء" کی وجہ سے ہر اس فعل کو "ذنب" کہتے ہیں جس کا آخر وانجام مضر ہو، اچھا نہ ہو، جس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی شئی کے آخری حصہ پر قیاس کرتے ہوئے کہ عموماً وہ اچھا نہیں ہوتا ایسے فعل کو بھی ''ذنب'' کہا جانے لگا جس کا آخر وانجام اچھا نہ ہو۔ بعض ائمہ لغت نے اس کو ''دم'' پر اور بعض نے ''آخر شئی'' پر قیاس کر کے اس فعل میں ذنب کا استعمال شروع کر دیا جس کا آخر وانجام اچھا نہ ہو۔ یعنی کم مرتبہ اور پست درجہ کا ہو۔ گویا یہ ذنب کے معنی کا تیسرا مرحلہ ہوا۔ پہلے مرحلہ میں اس کا معنی دُم تھا، دوسرے مرحلہ میں جانور اور کسی شئی کا عقبی اور آخری حصہ تھا۔ تیسرے مرحلہ میں اس کا معنی وہ عمل جس کا آخر اچھا نہ ہو، ہے۔

"ذنب" کی اس تشریح کے بعد عرض ہے کہ جس چیز یا عمل کو ذنب قرار دیا جائے گا اس میں "ذنب" کی صفات کا اعتبار لازمی ولابدی ہوگا۔ اس لئے کہ ائمہ لغت کا یہ ضابطہ ہے

۱۔ الفروق فی اللغۃ، ص ۲۲۸۔ ۲۔ المفردات، ص ۱۸۰

کہ اصلی اور اصطلاحی معنی میں باہم مناسبت ضروری ہے۔ لہٰذا "ذَنْبٌ" کا جس پر بھی اطلاق کیا جائے اس میں اصلی معنی کی پاسداری لازمی ہوگی۔

چنانچہ اس کے معنی کا اقتضاء یہ ہے کہ "ذنب" کے معنی میں پستی، کمی، گراوٹ اور رکاکت کا معنی پایا جائے لیکن یہ بات پیش نظر رہے کہ کمی وپستی بھی اسی تناسب سے ہوگی جو "ذَنْبٌ" میں پائی جاتی ہے، جیسے اس ڈول کو "ذنب" کہتے ہیں جو پانی سے بالکل بھرا ہوا بھی نہ ہو اور بالکل خالی بھی نہ ہو بلکہ اس میں کچھ پانی ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذنب میں کمی و پستی پائی تو جاتی ہے مگر اعلیٰ درجہ کے نہیں بلکہ کم درجہ کی پستی پائی جاتی ہے۔ اسی طرح قبر کو "ذنب" کہتے ہیں کہ اس میں کم گہرائی پائی جاتی ہے۔

ان لغوی اور لسانی نشیب وفراز کو پیش نظر رکھتے ہوئے امام محمد بن مکرم مصری نے "ذنب" کا معنی اس طرح لکھا ہے۔

الذنب : الاثم والجرم والمعصية (۱)

یعنی ذنب کو اثم سے تعبیر کیا اور جرم اور معصیۃ، اثم کی وضاحت کے لئے لائے گئے ہیں۔ لیکن جب "اثم" کا معنی کیا تو اس میں سرفہرست اس طرح لکھا:

الاثم : الذنب

امام ابن مکرم نے ذنب کا معنی اثم کیا۔ اور اثم کا معنی "ذنب" کیا۔ اس مقام پر ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ دونوں کلمات معنی کے لحاظ سے من کل الوجوہ یکسانیت کے حامل ہیں۔ اس لئے کہ دونوں الگ الگ حروف پر مشتمل ہیں۔ اور ہر حرف اپنے اپنے صفات، اپنا اپنا صوت اور اپنی اپنی حرکات رکھتا ہے اور یہ ساری چیزیں بھی معنی پر اثر انداز ہوتی ہیں لیکن ان دونوں کلمات میں کچھ نہ کچھ مناسبت ضرور ہے۔

اثم کا معنی کرتے ہوئے امام ابن مکرم لکھتے ہیں:

ناقة آثمه. نوق آثمات اى مبطئات. (۲)

۱۔ لسان العرب، ج ۱، ص ۳۸۹۔ ۲۔ لسان العرب، ج ۱۲، ص ۷۔

یعنی آہستہ رفتار اونٹنی کو ''آثمہ'' کہا جاتا ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ اثم کی اصل اور نہاد میں آہستگی کا معنی پایا جاتا ہے۔امام راغب اصفہانی بھی لکھتے ہیں۔

لتضمنه معنی البطء (۱)

یعنی اثم بطی کے معنی اپنے اندر لئے ہوئے ہے۔اور بطی کا معنی آہستگی ہے یعنی جس اونٹنی کی رفتار میں تیزی نہ ہو اسے "ناقة آثمة" کہیں گے۔ یہ آہستگی اور رفتار میں کمی کئی محرومیوں کا سبب بنتی ہے۔اس لئے ایسے افعال کو بھی اثم کہا جانے لگا جو کئی اچھائیوں سے محرومیوں کا سبب بنتے ہیں۔امام راغب لکھتے ہیں:

الاثم : اسم لافعال المبطئه عن الثواب. (۲)

یعنی "اثم" ایسے افعال کا نام ہے جن کے کرنے سے آدمی ثواب سے محروم ہو جاتا ہے۔یعنی وہ افعال اسے آہستہ آہستہ ثواب سے دور اور محروم کر دیتے ہیں۔ امام نے اثم کے معنٰی کی انتقال کی حالت کو بڑی احتیاط سے بیان کیا کہ وہ افعال "مبطئه عن الثواب" ہیں نہ یہ کہ نار جهنم میں داخل کرنے والے ہیں۔گویا جس طرح ذَنَب کے معنی میں کمی اور پستی پائی جاتی ہے اسی طرح "اثم" کے معنی میں بھی آہستگی جو کمی، نرمی اور سستی کے معنی کو متضمن ہے پائی جاتی ہے۔اس لئے امام ابن مکرم نے لکھا:

الذنب : الاثم. اور الاثم : الذنب

ذنب کی تعبیر اثم سے کی اور اثم کی تعبیر ذنب سے کی۔اثم کا معنی کرتے ہوئے امام ابن مکرم نے یہ بھی لکھا۔

هو ان یعمل مالا یَحِلُّ له . (۳)

یعنی اس شخص نے وہ عمل کیا جس میں کوئی عظمت و جلالت کا پہلو نہیں ہے، اس میں بڑا محتاط طریقہ کار اختیار کیا گیا یہ نہیں کہا گیا کہ انہوں نے ایسا عمل کیا جس کی وجہ سے وہ جہنم میں داخل ہو گئے۔شیخ ابو ہلال العسکری لکھتے ہیں:

۱۔ المفردات، ص ۸ ۲۔ المفردات، ص ۸۔

۳۔ لسان العرب، ج ۱۲، ص ۵۔

ان الاثم فی اصل اللغة، التقصیر۔ اثم یا ثم اذا قصر۔ (۱)
یعنی اثم کا اصلی معنی تقصیر ہے اور اثم یاثم بھی اس وقت کہتے ہیں جب اس میں ''قصر'' پائی جائے یعنی کم ہونا یا چھوٹا ہونا۔

کلمہ ''اثم'' کا یہ لغوی پہلو ہے ہم یہاں پر اس کا دینی پہلو بیان نہیں کر رہے۔ ذنب اور اثم پر جو بحث ہو چکی ہے اس سے یہ بات اظہر من الشمس ہوگئی ہے کہ دونوں کلمات کے معنی میں مناسبت موجود ہے اور وہ یہ ہے، دونوں کے بنیادی معنی میں کمی و پستی کا عنصر موجود ہے۔

چنانچہ علماء لسانیات نے ذنب کے اس حقیقی صورت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے ایسے امر کے ارتکاب پر محمول کیا جس میں کم درجہ کی کمی و پستی پائی جاتی ہے۔

اب ہم کلمہ ''ذنب'' کے تینوں حروف ''ذ ن ب'' میں ان کی صفات کے لحاظ سے گفتگو کرتے ہیں کہ اس سے معنی پر کیا اثر پڑتا ہے۔

صفات کا معنی پر اثر انداز ہونا:

عربی زبان کے حروف تہجی اپنے صفات کے اثرات معنٰی میں بھی منتقل کرتے ہیں اور علماء لسانیات نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ اگر کوئی حرف اپنے صفات کے لحاظ سے شدیدہ ہے تو اس کی اس صفت کا اثر اس کے معنٰی پر بھی پڑے گا۔ اور اگر کوئی مہموسہ ہے تو اس کا اثر اس کے معنٰی میں موجود ہوگا۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ اس سہ حرفی کلمہ میں بنیادی کردار حرف اوسط کا ہوگا۔ پہلا اور تیسرا حرف ایک حد تک اس کے معاون ہوں گے۔ چنانچہ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے شیخ ابن جنی لکھتے ہیں:

العین اقوی من الفاء واللام و ذالک لانها واسطة لهما، و مکفوفة بهما، فصار کانهما سیاج لها، مبذولان للعوارض دونها۔ (۲)

یعنی ثلاثی مجرد میں تین حرف ہوتے ہیں۔ اول کو ''فا'' ثانی کو ''عین'' اور ثالث کو ''لام'' کلمہ

۱۔ الفروق فی اللغہ، ص ۲۲۷۔ ۲۔ کتاب الخصائص، ج ۲، ص ۱۵۵۔

کہتے ہیں اور فا اور لام دونوں ''عین'' کلمہ کے محافظ و نگہبان ہوتے ہیں اور ردّو بدل کی جو آفت آتی ہے اس کے لئے خود کو پیش کر دیتے ہیں اور ''عین'' کلمہ پر آنچ نہیں آنے دیتے اور ''عین'' کلمہ دونوں کو آپس میں ملائے رکھتا ہے۔ شیخ ابن جنی مزید لکھتے ہیں:

ان العین اقعد فی ذلک من اللام. الا تری ان الفعل الذی ہو موضع للمعانی، لا یضعف ولا یوکد تکریرہ الا بالعین. (۱)

یعنی ''عین'' کلمہ اس مقام میں ''لام'' سے قوی ہوتا ہے اور اس کی بنیاد مضبوط ہوتی ہے۔ فعل جو معانی کا مرکز ہوتا ہے اس کی تضعیف و تاکید عین کلمہ کے تکرار پر موقوف ہے۔ یعنی سہ حرفی کلمہ میں جب عین کو تکرار سے لائیں گے تو لفظا وہ تضعیف و تفعیل کے باب میں سے ہو جائے گا تو معنی میں شدت آ جائے گی۔ جیسے فَرَّ، قَرَّ ہیں۔ یہی حال باب تفعیل میں بھی ہو گا۔ شیخ ابن جنی کا کہنا یہ ہے کہ تینوں حروف میں قوی ''عین'' کلمہ ہوتا ہے اور اگر ''عین'' کلمہ کو تکرار سے لائیں گے تو اس کا اثر معنی میں اور زیادہ ہوگا۔ اور ''عین'' کلمہ کی جو بھی خصوصیت ہوگی وہ معنی میں مرکزی کردار ادا کرے گی۔ اسی سلسلہ میں امام جلال الدین سیوطی لکھتے ہیں:

جعلوا قوۃ اللفظ لقوۃ المعنی، و خصوا بذلک العین لانہا اقوی من الفاء واللام (۲)

یعنی صفات کے لحاظ سے جو لفظ قوی ہوگا تو وہ معنی کی قوت میں بھی اپنا کردار ادا کرے گا اور اس سلسلہ میں مرکزی کردار ''عین'' کلمہ کا ہے۔ اس لئے کہ وہ فاء اور لام کلمہ سے اس سلسلہ میں زیادہ قوی اور مضبوط ہوتا ہے۔ اور اگر ''عین'' کلمہ اپنے صفات کے لحاظ سے کمزور ہوگا تو اس کا اثر اس کے معنی پر بھی پڑے گا۔

چنانچہ اس کی ایک مثال ''جَبَلٌ'' ہے۔ جَبَلٌ میں ''ب'' حروف مجہورہ، شدیدہ اور قلقلہ میں سے ہے۔ اور مزید یہ کہ منفتحہ بھی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے معنی میں نہایت صلابت اور سختی ہو۔ اسی لئے علماء لغت نے اس کا معنی ''پہاڑ'' کیا ہے، چونکہ معنی میں

۱۔ کتاب الخصائص، ج ۲، ص ۱۵۶۔ ۲۔ المزہر، ج ۱، ص ۵۰۔

بنیادی کردار حرف اوسط کا ہوتا ہے اس لئے شدید ترین سختی کا اس میں پایا جانا حرف اوسط کے مطابق بالکل بجا ہے اور اس کا پہلا معاون "ج" ہے وہ بھی مجہورہ، شدیدہ اور قلقلہ میں شمار ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کے معاون نے جو کمک اسے پہنچائی ہے اس میں بھی شدید ترین سختی پائی جاتی ہے اور اس کا دوسرا معاون "ل" ہے۔ وہ حروف مجہورہ میں سے ہے۔ شدیدہ میں سے نہیں بلکہ متوسطہ میں سے ہے۔ اس لئے "ل" نے مرکزی معنی کی حمایت تو کی ہے مگر اس کی حمایت میں وہ زور اور قوت نہیں ہے جو "ج" میں ہے۔ "جَبَلٌ" یعنی پہاڑ کی جسمانی اور جسدی قوت یعنی طول، عرض اور عمق کے لحاظ سے بہت مضبوط اور گہری ہے اور باہر سے بھی وہ اتنا سخت کہ کسی کو بھی اپنے اندر داخل ہونے سے روک دیتا ہے اور اندر کی قوت کے خزانوں کو دبائے رکھتا ہے اور باہر کی کسی قوت کی ان تک رسائی نہیں ہونے دیتا۔ معنی کی یہ ساری قوت "ب" کے صفات کے لحاظ سے ہے اور "ج" کی طاقت کا وزن بھی اسی کے پلڑے میں جاتا ہے اور "ل" کی صرف اخلاقی حمایت حاصل ہے۔

اسی طرح "جَبَلٌ" کے قریب ترین کلمہ "جَمَلٌ" ہے۔ اس میں فا اور لام کلمہ دونوں وہی ہیں جو "جَبَلٌ" میں ہیں۔ صرف "ب" کا فرق ہے۔ آپ کے علم میں یہ بات ہے کہ "م" یہاں حرف اوسط ہے اور معنی میں کلیدی کردار اسی کا ہے۔ "م" حروف مجہورہ میں سے ہے لیکن حروف شدیدہ کے بجائے یہ حروف متوسطہ میں شامل ہے۔ جب "م" اپنی صفات کے لحاظ سے نہ شدیدہ میں سے اور نہ ہی مہموسہ میں سے ہے بلکہ متوسطہ میں شمار ہوتا[1] ہے تو اب اس کلمہ کا جو بھی معنی ہوگا اس میں توسط و اعتدال ضرور ہوگا۔ آپ یہ بات پڑھ چکے ہیں کہ "ج" حروف مجہورہ، شدیدہ اور قلقلہ میں سے ہے۔ لہٰذا اس کے معنی میں سختی کا ہونا لازمی امر ہے۔ چنانچہ "ج" نے قوت میں "م" کی مدد کی ہے اور اسے ذرا سہارا مل گیا ہے۔ رہ گیا "ل" جو یہاں لام کلمہ ہے وہ بھی مجہورہ متوسطہ ہے، اس سے "م" کو ہلکی سی امداد مل گئی۔ چونکہ ان دونوں حروف کا کردار ذیلی ہے۔ اصل کردار "م" کا ہے۔ جب خود "م"

۱۔ المزہر، ج۱، ص ۵۰۔

میں طاقت وقوت کا زور نہیں ہے تو بیساکھیوں سے اپنی ٹانگوں جیسی طاقت وقوت حاصل نہیں ہوسکتی۔ اس لئے "جَمَلٌ" کا معنی علماء لغت نے شتر یعنی اونٹ کیا ہے۔ ظاہر ہے اونٹ میں پہاڑ جیسی طاقت وقوت نہیں ہوسکتی۔ معنی میں یہ کمزوری ''م'' سے پیدا ہوئی۔ اس لئے اس کا معنی اونٹ کیا گیا جو کسی بھی صورت میں پہاڑ کی طرح نہیں ہوسکتا۔ اونٹ میں بڑی طاقت ہوتی ہے مگر پہاڑ جیسی مضبوطی نہیں ہوسکتی۔ اونٹ کی اس حالت کو بلندی سے پستی کی طرف تعبیر کیا جائے گا اور اگر اس کا عکس ہوا تو اس وقت "اِبِلٌ" کہا جائے گا۔

اب ہم بات کو مزید واضح کرنے کے لئے ایک مثال اور پیش کرتے ہیں۔ ''جَثَلٌ'' اس میں بھی پہلا اور تیسرا حرف وہی ہے یعنی ''ج'' اور ''ل'' مگر درمیانی حرف ''ث'' ہے۔ ''ث'' حروف مہموسہ اور رخوہ میں شمار ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے اس میں اعلیٰ درجہ کی ملائمت اور رخاوت پائی جانی چاہئے۔ چونکہ اس کلمہ میں بنیادی کردار ''ث'' کا ہے۔ اس لئے اس کے معنی میں وہ طاقت وقوت نہیں ہوسکتی جو میم میں تھی اور جو طاقت وقوت میم میں تھی وہ اتنی نہیں ہوسکتی ہے جو ''ب'' میں تھی۔ کیونکہ ''ث'' مہموسہ اور رخوہ میں سے ہے اور ''م'' حروف متوسطہ میں سے ہے اور ''ب'' حروف شدیدہ میں سے ہے۔ ''ث'' نے اپنی نرمی اور کمزوری کی وجہ سے اپنے کلمہ کو نرم اور کمزور معنی دیا اور وہ ''چیونٹی'' ہے یعنی جثلۃ کا معنی چیونٹی ہے۔ ''م'' نے اپنے کلمہ کو درمیانی طاقت کا معنی دیا اور وہ اونٹ ہے۔ ''ب'' نے اپنے کلمہ کو بہت زیادہ قوت کا معنی دیا تو وہ پہاڑ ہے۔ معنی میں یہ تغیر وتبدل حرف اوسط کی تبدیلی کی وجہ سے ہوا۔ کیونکہ جیم اور لام تینوں کلموں جَبَلٌ، جَمَلٌ اور جَثَلٌ میں مشترک ہیں اور معنی میں یہ تغیر ان حروف کی صفات میں شدت وسختی، توازن واعتدال اور نرمی ورخوت کی وجہ سے ہوا۔

یہ صورتِ حال تو عین کلمہ کی وجہ سے ہے مگر یہ بات یاد رہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ فا اور لام کلمہ کا اثر معنی پر نہیں ہوتا۔ شیخ ابن جنی نے لکھا ہے:

اَلْعَیْنُ اَقْویٰ مِنَ الْفَاءِ وَاللَّامِ

"اَقْویٰ" اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کا معنی ''زیادہ قوی'' ہوتا ہے۔ جب عین کلمہ کو "اَقْویٰ"

یعنی زیادہ قوی قرار دیا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ فا اور لام کلمہ معنی پر اثر انداز ہونے میں ''قوی'' ہیں۔ کیونکہ "اَقْوی" کے ثبوت سے "قَوِی" کی نفی نہیں ہوتی۔ مگر مرکزی کردار عین کلمہ کا تسلیم شدہ ہے۔ لیکن فا اور لام کلمہ کا کردار مرکزی نہ سہی مگر ذیلی ضرور ہے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے ہم ایک مثال فا کلمہ کی اور ایک مثال لام کلمہ کی پیش کرتے ہیں۔

شیخ ابن جنی لکھتے ہیں:

خضم و قضم. فالخضم لاكل الرطب كالبطيخ والقثاء وما كان نحوهما من الماكول الرطب، والقضم اللصلب اليابس. (۱)

اس پر مزید لکھتے ہیں:

فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس (۲)

اس عبارت کا مطلب یہ ہے خضم اور قضم دو کلمہ ہیں۔ خضم کا معنی ہے تازہ اور نرم چیز کا کھانا جیسے خربوزہ اور کھیرا ہیں اور اسی طرح کی دوسری چیزیں جو تازہ بھی ہو اور نرم بھی۔ اور قضم کا معنی سخت اور خشک چیز کا کھانا۔ یہ دونوں سہ حرفی کلمے ہیں۔ اس میں عین اور لام دونوں ایک جیسے ہیں۔ فا کلمہ میں فرق ہے ایک جگہ ''خا'' اور دوسری جگہ ''قاف'' ہے۔ بس ''خا'' اور ''قاف'' کی وجہ سے معنی میں یہ تبدیلی واقع ہوئی۔ ''خا'' چونکہ حروف رخوہ میں سے ہے اس لئے تازہ اور نرم چیز کا کھانا اس کی مناسبت سے متعین ہوا اور ''قاف'' حروف شدیدہ میں سے ہے اس لئے سخت اور خشک چیز کا کھانا اس کا معنی متعین ہوا، اس بحث سے جہاں یہ چیز معلوم ہوئی کہ صفات حروف معنی میں مؤثر ہوتے ہیں وہاں یہ بھی معلوم ہوا کہ ''فا'' کلمہ بھی معنی میں اتنا غیر مؤثر نہیں ہے بلکہ بعض اوقات غیر معمولی کردار ادا کرتا ہے۔ امام سیوطی لکھتے ہیں:

النضح للماء و نحوه، والنضخ، اقوى منه، قال الله سبحانه فيهما عينان نضاختان. فجعلوا الحاء لرقتها للماء الخفيف،

۱۔ کتاب الخصائص، ج ۲، ص ۱۵۷۔ ۲۔ کتاب الخصائص، ج ۲، ص ۱۵۷۔

والخاء لِغِلَظِهَا لما هو اقوی منه. (۱)

اس عبارت میں یہ بیان کیا گیا ہے "نَضَحُ" ہو یا "نَضَخُ" دونوں کے معنی میں کافی حد تک مشابہت پائی جاتی ہے۔ دونوں پانی اور اس کے متعلقات کا معنی دیتے ہیں۔ لیکن "نَضَخُ" میں قوت و طاقت زیادہ پائی جاتی ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے ان میں پانی کے دو چشمے جوش سے ابلنے والے ہیں، چونکہ ان دونوں کلمات میں ''حا'' اور ''خا'' کا فرق ہے۔ دونوں اپنے صفات کے لحاظ سے تقریباً یکساں ہیں۔ بس فرق یہ ہے کہ ''حا'' مستفلہ ہے اور ''خا'' مستعلیہ ہے۔ تو اس صفت کی وجہ سے معنی میں یہ فرق ہوا کہ مستفلہ کی وجہ سے اس میں رقت کی خوبی پیدا ہوگئی اس لئے اسے عام پانی کے لئے استعمال کیا جانے لگا اور مستعلیہ کی وجہ سے ''خا'' میں بھاری پن اور قوت پیدا ہوگئی تو اسے اس پانی کے لئے استعمال کیا جانے لگا جس میں جوش و جذبہ زیادہ ہو، لہٰذا وہ پانی جو چشمہ کے سوتے سے زور اور قوت سے، جوش و جذبہ سے ابھرتا ہے اسے "نَضَخُ" سے تعبیر کیا جانے لگا، اہل عرب ایسے چشمہ کے بارے میں کہتے ہیں "عَيْنٌ نَضَّاخَةٌ" یعنی جوش سے ابلنے والا چشمہ۔

اس کلمہ میں لام کلمہ کی تبدیلی تھی۔ اس سے بھی معنی میں تبدیلی ہوئی۔ گو معنی کی تبدیلی میں عین کلمہ مرکزی کردار ادا کرتا ہے لیکن فا اور لام کلمہ بھی معنی میں اپنا اثر دکھاتے ہیں۔

اس ساری بحث سے ہمارا مقصود ''ذنب'' پر بحث کرنا تھا۔ ''ذنب'' میں تین حروف ہیں اور ہر ایک حرف کی صفات یہ ہیں۔

ذ: مجہورہ، رخوہ، مستفلہ، منفتحہ، مصمتہ۔

ن: مجہورہ، متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ۔

ب: مجہورہ، شدیدہ، مستفلہ، منفتحہ، قلقلہ۔

ذنب کا مرکزی حرف ''ن'' ہے۔ اور اس کی صفات میں دور دور تک طاقت وقوت کا وجود نظر نہیں آتا۔ اس لئے کہ اس میں شدیدہ، قلقلہ اور صفیریہ وغیرہ میں سے کوئی بھی ایسی

۱۔ المزہر۔ ج ۱، ص ۵۰۔

صفت نہیں جس سے معنی میں شدت اور سختی پائی جائے۔ لہٰذا معنی میں شدت کا نہ ہونا اور ملائمت کا ہونا اس کی خصوصیت ہے۔ اس کا دایاں بازو ''ذ'' ہے۔ وہ تو حروف رخوہ میں شمار ہوتا ہے۔ جس میں رخاوت و ملائمت کا عنصر زیادہ ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اس میں تو ''ن'' سے بھی زیادہ ملائمت و رخاوت کا تقاضا موجود ہے اور اس کا بایاں بازو ''ب'' ہے۔ جو بے شک شدیدہ اور قلقلہ جیسی صفات اپنے اندر رکھتا ہے۔ مگر یہ مرکزی معنی میں کوئی کردار ادا نہیں کر رہا اور نہ ہی اس پر کوئی اثر ڈال رہا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو اس کا بنیادی معنی ''ذم'' ہرگز نہ ہو پاتا۔ لہٰذا ان صفات کا تقاضا یہ ہے کہ ''ذنب'' کے معنی میں معمولی درجہ کی پستی ہو۔ ہم گزشتہ اوراق میں اس کے معنی کی وضاحت کر چکے ہیں کہ اس کے معنی میں کم درجہ کی کمی اور پستی پائی جاتی ہے۔

یہ سوال اپنی جگہ باقی ہے کہ ''ب'' نے "ذنب" کے معنی میں اپنا حق کیوں استعمال نہیں کیا۔ میرا خیال یہ ہے کہ ''ذ'' اور ''ن'' کی متحدہ اور مضبوط قوت کے سامنے ''ب'' اپنی کارکردگی نہ دکھا سکا اور عربی زبان میں ایسا ہوتا رہتا ہے کہ بعض اوقات خارجی وجوہات کی بناء پر کوئی حرف اپنی ذاتی قوت کا اس طرح اظہار نہ کر سکے جو اس میں موجود تھی جیسے "ذَرْبٌ" ہے۔ اس میں ''ذ'' اور ''ب'' دونوں حرف وہی ہیں جو "ذنب" میں ہیں اور ان کی بات ہو چکی ہے۔ اور اس میں عین کلمہ ''ر'' ہے۔ یہ تمام صفات میں ''ذ'' کی طرح ہے بلکہ دو صفات اس میں زیادہ پائی جاتی ہیں۔ وہ منحرفہ اور مکررہ ہیں۔ اس کے باوجود بھیڑ بکریوں کو رات کے وقت ایک جگہ جمع کرنے اور حفاظت کرنے کے لئے کانٹے دار جھاڑیوں سے جو باڑ بنائی جاتی ہے اسے ''ذرب'' کہتے ہیں۔ شکاری جس جگہ سے چھپ کر شکار پر حملہ آور ہوتا ہے اسے بھی "ذرب" کہتے ہیں۔ شیر جہاں چھپ کے جھاڑیوں میں شکار کی تاک میں بیٹھا ہوتا ہے اسے بھی "ذرب" کہتے ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ "ذرب" کا معنی پناہ گاہ ہوا۔ اور پناہ گاہ قلعہ، پہاڑ کی چوٹی، یا اس کی کوئی غار یا درہ بھی ہو سکتی ہے اور یہ مضبوط اور زیادہ محفوظ پناہ گاہیں ہیں۔ اس کے برعکس "ذرب" سے وہ پناہ گاہیں مراد ہیں جو نہ صرف کمزور بلکہ نہایت

ہی کمزور ہیں۔ بھیڑیا اور شیر چھلانگ لگا کر باڑہ کے اندر چلے جاتے ہیں اور شکار کو منہ میں پکڑ کر چھلانگ لگا کر باہر آ جاتے ہیں اور اسے اٹھا کر اپنے ٹھکانے پر لے جاتے ہیں۔ اسی طرح چور بھی کود کر باڑہ میں چلے جاتے ہیں۔ اسی طرح شکاری کو ایسی پناہ گاہ درکار ہوتی ہے جس میں وہ وقتی طور پر حملہ سے پہلے اپنے آپ کو شکار کی نظر سے پوشیدہ رکھ سکے۔ وہ جھاڑیاں جن میں شیر چھپ کر بیٹھتا ہے بہت زیادہ گنجان نہیں ہوتیں اگر ایسا ہو تو وہ شکار پر نظر نہیں رکھ سکتا۔ ہمارا مقصد یہ ہے کہ "ذرب" سے جو پناہ گاہ مراد ہے وہ کوئی باقاعدہ اور مضبوط پناہ گاہ نہیں بلکہ معمولی اور ہلکے درجہ کی پناہ گاہ مراد ہے۔ جس طرح "ذرب" میں "ب" اپنی قوت کا اظہار نہ کر سکا اسی طرح "ذنب" میں "ذ" اور "ن" کی متحدہ اور مضبوط طاقت کے سامنے "ب" اپنے اندر کی قوت کا اظہار نہ کر پایا۔ اس لئے حروف "ذنب" کی صفات کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے معنی میں کمی پائی جائے۔ اس کے بعد ہم کلمہ "ذَنْبٌ" پر حرکات کی جہت سے بحث کرتے ہیں کہ ان کے اثرات سے ہمارے بیان کردہ معنی کی کس حد تک تائید وحمایت ہوتی ہے۔

حرکات کا معنی پر اثر انداز ہونا:

عربی زبان میں یہ خوبی اور کمال موجود ہے کہ اس کے الفاظ وکلمات میں کوئی چیز بھی بے کار و بے مقصد نہیں ہوتی۔ ہر حرف پر کوئی نہ کوئی حرکت ہوتی ہے یا سکون ہوتا ہے۔ اس کی حرکت اور سکون دونوں معنی میں ایک خاص قسم کا کردار ادا کرتے ہیں اور اپنے اپنے اثر کا اشارہ دیتے ہیں۔ اگر تین حرفی کلمہ ہو تو اس کا ساکن الاوسط ہونا اگر ادائیگی میں آسانی پیدا کرتا ہے تو اس کے معنی کے بارے میں اپنے اندر سے اشارہ دیتا ہے۔ اسی طرح اگر پہلے دو حرف متحرک ہوں تو ان کا بھی معنی پر اثر پڑتا ہے۔ پھر اگر وہ دونوں مضموم، مفتوح یا ایک مضموم دوسرا مفتوح ہو یا حرف اوسط مضموم مفتوح اور مکسور ہو تو یہ حرکات بھی معنی میں مؤثر ہوتی ہیں۔ اس لئے کہ ضمہ ثقیل، کسرہ خفیف اور فتحہ ادائیگی میں اخف ہوتا ہے اور ان کی ان خوبیوں کا معنی میں بھی پیدا ہونا لازمی ہوتا ہے۔ ہم اس چیز کو مثالوں سے واضح کرتے ہیں۔

۱۔ حمل۔ اس کلمہ کے بارے میں شیخ ابن قتیبہ لکھتے ہیں:

اَلْحَمْلُ. حَمل کلِ انثی. اَلْحِمْلُ مَا کَانَ عَلٰی ظَھْرِ الْاِنْسَانِ (۱)

یعنی حَمْل کا معنی یہ ہے کہ مادہ جو بوجھ اپنے پیٹ میں اٹھاتی ہے۔ اور حِمْل اس بوجھ کو کہتے ہیں جو انسان اپنی پشت پر اٹھاتا ہے۔ دونوں بوجھ ہیں اور دونوں کے اٹھانے میں مشقت ہوتی ہے۔ مگر جو بوجھ مادہ اپنے بطن میں اٹھاتی ہے ایک تو وہ پوشیدہ ہوتا ہے دوسرا اسے اس کے اٹھانے سے خوشی ہوتی ہے اور خوشی خوشی اسے برداشت کرتی ہے۔ اس کے برعکس جو بوجھ پشت پر اٹھایا جاتا ہے ایک تو وہ ظاہر ہوتا ہے دوسرا اس کے اٹھانے میں وہ ولولہ اور خوشی نہیں ہوتی جو جنین کے اٹھانے میں ہوتی ہے۔ گویا حَمْل میں اگر ''ح'' پر فتح ہو تو اس کے معنی میں کبھی زیادہ خفت اور آسانی پائی جاتی ہے۔ اور "حِمْل" میں چونکہ ''ح'' پر کسرہ ہے۔ اس لئے وہ ہلکا پن جو فتحہ میں ہوتا ہے اس میں نہیں ہو سکتا۔ "حمل" کے تینوں حروف ایک ہی ہیں صرف ''ح'' پر فتحہ اور کسرہ کا اختلاف ہے تو اس سے معنی میں یہ تبدیلی رونما ہوئی۔

۲۔ خطبہ کے بارے میں شیخ ابن قتیبہ لکھتے ہیں:

خَطَبْتُ الْمَرْأَۃَ خِطْبَۃً حَسَنَۃً وَ خَطَبْتُ عَلٰی الْمِنبَرِ خُطْبَۃً (۲)

خُطْبَہ اس گفتگو کو کہتے ہیں جو جمعہ وعیدین کی نمازوں کے موقع پر خطیب منبر پر کھڑا ہو کر کرتے ہیں اور سامنے ایک بڑی جماعت موجود ہوتی ہے۔ اس گفتگو میں بڑی ذمہ داری کا ثبوت دینا پڑتا ہے۔ خطیب کا اہل علم ہونا، باوضو ہونا، بہتر اور اچھے لباس میں ہونا، صاحب حوصلہ و بردبار ہونا، وقت کی پابندی کرنا اور دیگر بے شمار لوازمات ہیں جو خطیب کو ادا کرنا ہوتے ہیں۔ خِطْبَہ اس پیغام اور خواہش کو کہتے ہیں جو لڑکے کی طرف سے لڑکی یا اس کے اولیاء کو نکاح کے سلسلے میں دیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے اس عمل اور خُطْبَہ کے عمل میں بڑا فرق ہے۔ خُطْبَہ کی ذمہ داریاں بہت زیادہ ہیں۔ بنسبت خِطْبَہ کے کہ اس میں اخفاء اور پوشیدگی ہوتی ہے اور پھر "خِطْبَہ" کا پیغام بعض اوقات اپنے ملازم کے ذریعہ بھجوایا جاتا ہے۔ یہ

۱۔ ادب الکاتب، ص ۲۰۸۔

۲۔ ادب الکاتب، ص ۲۲۳۔

اختلافِ معنی ضمہ اور کسرہ سے پیدا ہوا۔ ضمہ اپنے بھاری پن اور ثقالت کی وجہ سے بھاری ذمہ داریوں والے معنی کی طرف اشارہ دے رہا ہے اور کسرہ میں چونکہ ثقالت کم ہوتی ہے اس لئے وہ ایسے معنی کی طرف اشارہ دے رہا ہے جس میں ذمہ داریاں کم ہیں۔

۳۔ غَبْنٌ. کے بارے میں شیخ ابن قتیبہ لکھتے ہیں:

اَلْغَبْنُ فِي الشِرَاءِ وَالْبَيْعِ، وَالْغَبَنُ فِي الرَّاىِ. يُقَالُ فِيْ رَايِهٖ غَبَنٌ (۱)

یعنی "غَبْنٌ" "ب" کے سکون سے ہو تو اس کا معنی خرید و فروخت میں دھوکا ہے اور اگر "ب" کے فتحہ سے ہو تو اس کا معنی رائے کی کمزوری یا بھول جانا ہے۔ یہ فرق "ب" کے سکون اور فتحہ کے اختلاف کی وجہ سے رونما ہوا۔ سکون میں کسرہ جتنی خفت پائی جاتی ہے اور کلمہ جب سہ حرفی اور ساکن الاوسط ہو تو اس کی ادائیگی میں آسانی اور سہولت ہوتی ہے اور سکون کا اتنا اثر معنی میں بھی پڑتا ہے۔ اور غالباً اسی وجہ سے "غَبْنٌ" کو اشیاء و اجسام (جو ثقیل و وزن دار ہوتے ہیں) کی خرید و فروخت میں محصور رکھا، اور دھوکہ تو دوسری چیزوں میں بھی ہو سکتا ہے لیکن "غَبْنٌ" کی عمل داری کو پھیلاؤ سے روکا اور ان ہی چیزوں میں اسے محدود و محصور رکھا۔ اور فتحہ چونکہ زیادہ خفیف ہوتا ہے اور اپنے اخف ہونے کی وجہ سے اپنے معنی کو خیال و فکر کی بلندیوں کی طرف لے گیا اور غَبَنٌ کا معنی افکار و نظریات میں غیر ذمہ داری اور عدم دیانت داری پر محمول کیا۔ معنی کے اس نازک صورتِ حال میں فتحہ کے نرم و نازک ہونے کا بڑا دخل ہے۔

۴۔ هون. شیخ ابن قتیبہ لکھتے ہیں:

هون. اى الهون قال الله عزوجل عذاب الهُون. والهَوْنُ.

الرفق يقال هو يمشى هونا (۲)

"ہ و ن" تین حرفوں پر مشتمل یہ کلمہ "ھون" ہے۔ اس کی "ھ" پر کبھی ضمہ اور کبھی فتحہ استعمال ہوتا ہے۔ ضمہ کی صورت میں اس کا معنی ذلت ہوتا ہے جیسا کہ قرآنِ حکیم میں

۱۔ ادب الکاتب، ص ۲۰۸۔ ۲۔ ادب الکاتب، ص ۲۱۷۔

ہے عَذَابَ الْھُوْنِ یعنی ذلت کا عذاب اور جب اس کی ''ھ'' پر فتحہ ہو گا تو اس کا معنی نرم آسان اور سکون ہو گا۔ جیسے کہا جاتا ہے۔ "ھُوَ یَمْشِیْ ھَوْنًا" وہ سکون سے چلتا ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے۔ "عِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِیْنَ یَمْشُوْنَ عَلَی الْاَرْضِ ھَوْنًا" یعنی رحمٰن کے بندے زمین پر سکون سے چلتے ہیں۔ اس کلمہ کے معنی میں ضمہ اور فتحہ سے کتنی تبدیلی ہوئی۔ آپ کے سامنے ہے۔ اصل دونوں کی ایک ہے۔ فتحہ کی صورت میں اس کا معنی نرم، آسان اور سکون ہے۔ ضمہ نے اس میں شدت پیدا کی یعنی نرمی کو بہت شدید کر دیا تو وہ ذلت ہو گئی۔ اور فتحہ نے اس میں بلندی کی تو معنی سکون و وقار ہو گیا۔

قارئین کرام! آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ ''ح'' کے فتحہ و کسرہ سے ''خ'' کے ضمہ اور کسرہ سے، ''ب'' کے فتحہ اور سکون اور ''ھ'' کے ضمہ اور فتحہ کے اختلاف سے معنی میں کتنی تبدیلی پیدا ہوئی۔ حالانکہ حروف اپنی جگہ پر قائم ہیں ان میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی صرف حرکات وسکنات کی تبدیلی سے معنی میں یہ تغیر پیدا ہوا۔

اب ہم کلمہ "ذنب" کی حرکات وسکنات کے بارے میں وضاحت کرتے ہیں جو یہاں پر ہمارا مقصود ہے۔ "ذَنَبْ" کی ایک صورت تو یہ ہے کہ اس کے پہلے حرف ''ذ'' اور دوسرے حرف ''ن'' دونوں پر فتحہ ہے۔ ان دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ معنی میں نہایت درجہ کی خفت ہو۔ چنانچہ اس کا معنی ''دُم'' قرار پایا۔ اور دم، دم دار جانور کے جسم کا نہ بنیادی حصہ ہوتی ہے اور نہ ہی اس پر اس کی زندگی موقوف ہوتی ہے۔ گویا دُم میں ہلکا پن پایا جاتا ہے۔ پھر اس کے بعد اسی "ذَنَبْ" کو کسی چیز کے آخری اور پچھلے حصہ کے لئے استعمال کیا جانے لگا۔ اس میں ہلکا پن تھا مگر ''دُم'' سے قدرے بہتر صورت حال تھی۔ اس کے بعد اس سے مراد وہ عمل لیا جانے لگا جس میں قصر اور کمی ہو۔ اس لئے اس میں اب انسان کے حوالے سے ذرا بھاری پن آ گیا تو اس بھاری پن کو "ذَنْبٌ" سے تعبیر کیا جانے لگا۔ یعنی یہاں ''ن'' کو ساکن کر دیا گیا۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ ''ذ'' پر فتحہ باقی ہے اور اس کا عمل بھی باقی ہے۔ لہٰذا اس میں خفت کم ہوئی ہے ختم نہیں ہوئی۔ لیکن کم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک فتحہ تو موجود ہے۔

دوسرے فتحہ کی جگہ پر سکون آ گیا اور سکون کو ہم کسرہ کے حکم میں رکھتے ہیں اس لئے کہ السَاکِنُ اِذا حُرِّکَ، حُرِّکَ بِالْکَسْرِ. کہ ساکن کو جب کوئی حرکت دی جائے گی تو کسرہ کی حرکت دی جائے گی اور کسرہ میں وہ ثقالت نہیں ہوتی جو ضمہ میں ہوتی ہے اور وہ خفت نہیں ہوتی جو فتحہ میں ہوتی ہے اس لئے کہا جاتا ہے کہ کسرہ میں خفت کم ہوتی ہے۔ اس لئے ''ذَنْبٌ'' کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ فتحہ کے دور ہو جانے کے بعد اور سکون کے اس کی جگہ پر آ جانے کے بعد اس کی خفت میں جو زیادتی کا پہلو تھا اس میں کمی آ گئی۔ خفت میں کمی نہیں آئی۔ لہٰذا ''ذَنَبٌ'' کے ''ذَنْبٌ'' ہونے تک میں جو تبدیلی آئی وہ صرف اتنی سی ہے کہ وہ ''اخف'' سے ''خفیف'' ہو گیا۔

ذنبٌ کا لغوی معنی اور قرآنِ حکیم:

ہم ''ذنب'' کے اس مفہوم پر کہ اس میں کم درجہ کی پستی پائی جاتی ہے۔ قرآنِ حکیم سے چند مثالیں پیش کرتے ہیں تاکہ بات کو قبول کرنے میں آسانی ہو جائے۔

(۱) اِسْتَغْفِرِیْ لِذَنْبِکِ (۱)

اِمْرَاۃِ عزیز یعنی عزیز مصر کی اہلیہ نے ارتکاب ''سُوْء'' یعنی حضرت یوسف علیہ السلام سے نفسانی خواہش کی ابتدائی کوشش کی اور ''ھَیْتَ لَکَ'' کہہ کر اپنے آپ کو حضرت یوسف علیہ السلام کے سامنے ڈال دیا اور حضرت یوسف علیہ السلام نے ''مَعَاذَ اللّٰہ'' کہہ کر اس عمل سے معذرت کر لی۔ لیکن امراۃ عزیز نے ''اَرَادَ بِاَھْلِکَ سُوْءً'' کہہ کر حضرت یوسف صدیق پر ''اِرَادَہْ سُوْء'' کا الزام عائد کر دیا۔ جب اس معاملہ کی حقیقت عزیز مصر پر کھل گئی تو اس نے اپنی اہلیہ سے کہا۔

اِسْتَغْفِرِیْ لِذَنْبِکِ

اپنے ذنب کے لئے استغفار کرو۔

اِمْراۃ عزیز کا اصل کام یہ تھا کہ اس نے ارتکاب ''سوء'' یعنی نفسانی خواہش

۱۔ قرآن حکیم، سورہ یوسف، آیت ۲۹۔

کیلئے ابتدائی کوشش کی اور اس میں ناکامی پر حضرت یوسف علیہ السلام پر "ارادۂ سوء" کا الزام عائد کیا۔ گویا یہ دو "عمل سوء" ہوئے۔ ایک ارتکاب سوء کی ابتدائی کوشش دوسرا حضرت یوسف علیہ السلام پر "ارادۃ سوء" کا الزام، عزیز مصر نے عمل سوء کو "ذنب" قرار دیتے ہوئے اپنی اہلیہ کو استغفار کرنے کا مشورہ دیا۔

اس مقام پر ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس واقعہ میں "حقیقی عمل" نہیں ہوا بلکہ عزیز مصر کی اہلیہ کی طرف سے اس کے لئے ابتدائی کوشش ہوئی۔ یہ ابتدائی کوشش "حقیقی عمل" نہیں ہے بلکہ اس سے کم درجہ کا عمل ہے اور اس کم درجہ کے عمل پر "ذنب" کا اطلاق ہوا۔ چونکہ "ذنب" میں لغوی لحاظ سے کم درجہ کی پستی پائی جاتی ہے اس لئے کم درجہ کے عمل پر اس کا اطلاق ہوا، ہماری شریعت میں بھی ان دنوں عملوں میں فرق موجود ہے۔ اس لئے کہ زنا کیلئے ابتدائی کوشش کرنے پر کوئی حد مقرر نہیں ہے جبکہ زنا کے ارتکاب پر سخت ترین سزا موجود ہے۔

(۲) یَا اَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوْبَنَا. (۱)

حضرت یعقوب علیہ السلام کے بیٹے ان سے درخواست کر رہے ہیں کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے سلسلہ میں ان سے جن "ذُنُوْبُ" کا صدور ہوا ہے ان کیلئے اللہ تعالٰی سے استغفار کی جائے۔ قرآنِ حکیم میں ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کے بیٹوں کو اپنے والد کے بارے میں اعتراض پیدا ہوا کہ وہ حضرت یوسف علیہ السلام اور بنیامین دونوں سے اظہارِ محبت زیادہ کرتے ہیں۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

اَحَبُّ اِلٰی اَبِیْنَا مِنَّا وَ نَحْنُ عُصْبَۃٌ. (۲)

یعنی یہ دونوں ہمارے والد کو ہم سے زیادہ محبوب ہیں جب کہ ہم ایک طاقت ور جماعت ہیں۔ یعنی اپنے والد حضرت یعقوب علیہ السلام کے عمل پر انہیں اعتراض پیدا ہوا کہ ان کی محبت کا رخ اور توجہ کا مرکز حضرت یوسف علیہ السلام اور ان کے بھائی بنیامین ہیں تو بجائے اس کے کہ وہ اس سلسلہ میں اپنے والد گرامی کی خدمت عالیہ میں کوئی گزارش کرتے۔

۱۔ قرآنِ حکیم، سورہ یوسف، آیت ۹۷۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورہ یوسف، آیت ۸۔

انہوں نے آپس میں بحث و مباحثہ کے بعد ایک منصوبہ پر اتفاق رائے کرلیا۔ وہ منصوبہ تھا۔

لَا تَقْتُلُوْا يُوْسُفَ وَاَلْقُوْهُ فِىْ غَيٰبَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ. (۱)

شروع میں جو حضرت یوسف علیہ السلام کو قتل کرنے کی ایک تجویز تھی تا کہ اس طرح والد گرامی کی توجہ اپنی طرف منعطف کر لی جائے اس کو ردّ کر دیا گیا۔ اب جو تجویز منظور ہوئی وہ یہ تھی کہ انہیں کسی کنویں میں اتار دیا جائے تا کہ کوئی راہ چلتا قافلہ انہیں وہاں سے نکال کر دور دراز علاقہ میں لے جائے اس طرح یہ والد گرامی کی آنکھوں سے اوجھل ہو جائیں گے اور ہمیں ہمارا مقصد حاصل ہو جائے گا۔ چنانچہ انہوں نے منصوبہ کو عملی جامہ پہناتے ہوئے کنعان سے کچھ دور ایک کم آب کنویں میں حضرت یوسف علیہ السلام کو اتار دیا۔ چنانچہ ایک قافلہ آیا اس نے کنویں میں پانی نکالنے کے لئے ڈول ڈالا۔ حضرت یوسف علیہ السلام اس ڈول سے لٹک گئے اور کنویں سے باہر آ گئے۔ اس وقت آپ نو دس سال کے لڑکے تھے۔ قافلہ والوں کے بارے قرآنِ حکیم میں ہے کہ انہوں نے:

اَسَرُّوْهُ بِضَاعَةً. (۲)

کا عمل کیا یعنی انہیں مال و غلام سمجھ کر چھپا دیا تا کہ انہیں کوئی لے نہ جائے۔ مگر کنویں میں اتارنے والے ان کے تعاقب میں تھے جب انہیں اس واقعہ کا علم ہو گیا تو انہوں نے "دَرَاهِمَ مَعْدُوْدَة" یعنی چند ٹکوں میں حضرت یوسف علیہ السلام کو فروخت کر دیا تا کہ ان کا کسی دور دراز ملک میں جانا یقینی ہو جائے اور اس طرح ان کا منصوبہ پایہ تکمیل کو پہنچ گیا۔ اور وہ اپنے منصوبہ میں کامیاب ہو گئے۔ اب اس واقعہ سے جو چیزیں سامنے آتیں ہیں وہ یہ ہیں کہ والد گرامی پر ان دونوں بھائیوں سے زیادہ محبت کرنے پر اعتراض، حضرت یوسف علیہ السلام کو اس غرض سے کنویں میں اتارنا یا چھپانا تا کہ دور دراز کسی خطہ میں پہنچ جائیں اور دَرَاهِمَ مَعْدُوْدَة میں انہیں فروخت کرنا۔ چنانچہ بھائیوں نے جب اپنی فروگزاشتوں کا

۱۔ قرآنِ حکیم، سورہ یوسف، آیت ۹۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورہ یوسف، آیت ۱۹۔

اعتراف کیا تو اس کے لئے جمع کا صیغہ "ذُنُوبٌ" استعمال کیا۔ ان میں تیسرا کام یعنی فروخت کرنا ہے مگر قرآنِ حکیم نے "اَسَرُّوْهُ بِضَاعَةً" کہہ کر حضرت یوسف علیہ السلام کی غلامی کا ذکر ان کے عمل فروختگی سے پہلے ہی کر دیا۔ انہوں نے معاملہ کو پختہ اور پکا کرنے کے لئے اہل قافلہ سے معمولی سی رقم ہتھیا لی تاکہ اس طرح حضرت یوسف علیہ السلام کا دور دراز علاقہ میں پہنچ جانا یقینی ہو جائے اور ان کی واپسی کا راستہ بالکل مسدود ہو جائے لیکن "يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ" سے یہ صراحت نہ بھی ہو تو بھی یہ اشارہ ملتا ہے کہ ان کے تحت الشعور میں یہ خواہش پنہاں ہو کہ قافلہ والے جوان کو لے کر جائیں گے تو وہ انہیں غلام بنا لیں گے۔ اس طرح وہ دور دراز علاقہ میں چلے جائیں گے اور ان کی واپسی ناممکن ہو جائیگی۔ اگر اس میں غلام بنانے کا اشارہ نہ بھی ہو تو بھی انہوں نے اس عمل میں حصہ لیا اور اس پر راضی ہوئے۔ یہ سارا کچھ کنویں میں اتارنے کے عمل کے نتیجہ میں ہوا۔ اس لئے اس کی ذمہ داری ان پر عائد ہوتی ہے۔ لہٰذا اس تیسرے عمل فروختگی اور غلام بنانے میں ان کی شرکت اصالتاً تو نہیں تبعاً ضرور ہے۔

ان کا دوسرا عمل یعنی حضرت یوسف علیہ السلام کو کنویں میں اتارنا یا چھپانا ہے۔ انہوں نے حضرت یوسف علیہ السلام کو کنویں میں نہ تو پھینکا اور نہ دھکا دیا۔ اگر وہ ایسا کرتے تو کم از کم حضرت یوسف علیہ السلام زخمی ضرور ہوتے اور قرآن و حدیث ان کے چوٹ لگنے اور زخمی ہونے کا ذکر نہیں کرتے، اور پھر وہ کنواں بھی کوئی ایسا خطرناک نہیں تھا کہ اس میں زہریلی گیس بھری ہوئی ہو اور اس میں پانی بھی اتنا گہرا نہیں تھا جو حضرت یوسف علیہ السلام کے قد مبارک سے زیادہ ہوتا اور ان کے ڈوب جان کا خطرہ ہوتا۔ چنانچہ بھائیوں کے اس عمل سے ان کی زندگی کو کوئی خطرہ لاحق نہیں تھا۔ کیونکہ ان کا منصوبہ حضرت یوسف علیہ السلام کو قتل کرنے اور کنویں میں اس نیت و ارادہ سے اتارنا کہ یہ اس میں ڈوب جائیں یا زہریلی گیس سے ان کی موت واقع ہو جائے ہرگز نہ تھا۔ وہ ان کی زندگی کا نقصان نہیں چاہتے تھے۔ ان کا مقصد صرف یہ تھا کہ یہاں سے انہیں خفیہ طریقہ سے کوئی قافلہ نکال کر دور دراز علاقہ میں

لے جائے جہاں سے ان کی واپسی ممکن نہ رہے۔

اب رہ گئی یہ بات کہ حضرت یعقوب علیہ السلام ان دونوں بھائیوں سے اظہارِ محبت زیادہ کیوں کرتے تھے، اس کی وجہ ظاہر ہے کہ ایک تو یہ دونوں چھوٹے تھے، دوسرا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان کی والدہ بھی وفات پا چکی تھیں۔ اس صورت میں وہ زیادہ توجہ کے حق دار تھے اور پھر حضرت یوسف علیہ السلام غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک تھے اس لئے والد گرامی کی توجہ کا رخ ان کی طرف ہونا لازمی امر تھا۔ گویا حضرت یوسف علیہ السلام اور ان کے بھائی بنیامین کا والد گرامی کی نظروں میں زیادہ محبوب اور پسندیدہ ہونا معمول کی صورت حال تھی اور اس میں کوئی غیر متوازن امر موجود نہیں تھا۔

اس صورت حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ وہ حضرت یعقوب علیہ السلام کے بیٹے تھے اور ان سے توجہ کے طالب تھے۔ اس میں کوئی برائی نہیں اگر ان کا یہ مطالبہ ہوتا کہ ہماری طرف حضرت یوسف علیہ السلام اور ان کے بھائی بنیامین جتنی توجہ کی جائے یا ان سے زیادہ توجہ دی جائے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ ان کے والد تھے اور والد گرامی سے ایسے مطالبے بچے کرتے رہتے ہیں۔ یعنی اس بات اور مطالبہ میں کوئی برائی کا پہلو نہیں بلکہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے والد گرامی کی عظمتوں کے قائل تھے اور ان سے والہانہ لگاؤ رکھتے تھے اور ان سے محبت و توجہ کے خواہش مند تھے۔ برائی کا پہلو اس میں ہے کہ ان میں حضرت یوسف علیہ السلام سے آتش عداوت بھڑکی اور والد کے جذبہ محبت کا انتقام لینے کے لئے حضرت یوسف علیہ السلام کو والد گرامی کی نظروں سے اوجھل کرنے کی منصوبہ بندی کی۔ بس اس میں یہ پہلو کمزور ہے کہ والد گرامی کی شفقت و محبت حاصل کرنے کے لئے انہوں نے جو طریقہ کار اختیار کیا وہ نامناسب تھا جس کی وجہ سے حضرت یوسف علیہ السلام مصائب و آلام کا شکار ہوئے اور ذہنی اذیت میں مبتلا رہے۔

اپنے ان اعمال کو پیش نظر رکھتے ہوئے حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے بڑے عرصہ کے بعد والد گرامی کی خدمت عالیہ میں گزارش کی کہ

یَا اَبَانَا اسْتَغْفِرْلَنَا ذُنُوْبَنَا

اے ہمارے والد گرامی ہمارے ذنوب کیلئے بارگاہ خداوندی میں استغفار کیجئے۔
گویا ان کے اس سلسلہ میں تین کام ہیں اس میں پہلے کام کا تو انہیں حق حاصل تھا کہ وہ اپنے والد گرامی سے زیادہ توجہ کا مطالبہ کرتے۔ دوسرا کام حضرت یوسف علیہ السلام کو کسی دوسرے علاقہ میں منتقل کرنے کے لئے کنویں میں اتارنا یا چھپانا، یہ کام بے شک غلط تھا لیکن اس وقت وہ اس سے زیادہ سخت کام بھی کر سکتے تھے اور وہ ''قتل'' تھا۔ انہوں نے اپنے خیال میں اس سلسلہ میں ایک نرم اور بہتر صورت کو اختیار کیا اور واقعہ میں اس سلسلہ میں یہ ایک کم درجہ کا عمل ہے گو تکلیف دہ ضرور ہے۔ کوئی صاحب عقل سلیم اس روش کو پسند نہیں کر سکتا کہ اپنی مقصد برآری کے لئے کسی لائق اور قابل کو راستہ سے ہٹانے کے لئے ایسا طریقہ کار اختیار کیا جائے لیکن ہمارا کہنا یہ ہے کہ واقعہ کی نوعیت کے لحاظ سے یہ ایک کم درجہ کا عمل ہے۔ ہمارے اس دور میں بھی یہ ہے کہ ایک بھائی اپنے دوسرے حقیقی اور سگے بھائی کی بیوی سے شادی کرنے کے لئے یا اس کے کاروبار پر قبضہ جمانے کے لئے اسے قتل کر دیتا ہے تو حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائی اس وقت ''عصبہ'' یعنی ایک طاقت ور جماعت تھے وہ یہ کام بھی کر سکتے تھے مگر انہوں نے اپنے مقصد کے حصول کے لئے نسبتاً طاقت کا استعمال کم سے کم درجہ میں کیا۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کا یہ عمل بُرا ہے مگر اس وقت اس سے بھی زیادہ بُرے عمل کا ارتکاب ہو سکتا تھا اس لئے حقیقی صورتِ حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر غور کیا جائے تو یہ بات بالکل روزِ روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اس سلسلہ میں یہ اس وقت کم درجہ کا عمل تھا اور تیسرے عمل میں ان کی شرکت ثانوی اور ذیلی تھی۔ وہ غلام ہو چکے تھے۔ اس عمل کو مزید پختہ بنانے کے لئے انہوں نے معمولی رقم وصول کی۔ اگر یہ حقیقی عمل ہوتا تو اس کی اچھی خاصی رقم وہ وصول کر سکتے تھے۔ اس صورتِ حال کے پیش نظر یہ تیسرا عمل بھی ان کے حوالے سے کافی حد تک کمزور ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ تینوں عمل اپنی نوعیت کے لحاظ سے کمتر اور کمزور ہیں ان میں جتنی شدت ہو سکتی تھی اس کا عشر عشیر بھی نہیں تو اب ہم یہ بات کہیں گے کہ حضرت

یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے اپنے والد گرامی کی خدمت عالیہ میں درخواست کی کہ جو کچھ ہونا تھا وہ ہو چکا ہم سے اس سلسلہ میں جو قصور اور کم درجہ کے برے اعمال کا صدور ہوا ہے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں ان کی معافی کی درخواست کیجئے۔ گویا یہاں اپنی نوعیت کے لحاظ سے کم درجہ کے اعمال پر "ذُنُوب" کا اطلاق ہوا۔

حضرت ام موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ بھی اس سے ملتا جلتا ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

فَاِذَا خِفۡتِ عَلَيۡهِ فَاَلۡقِيۡهِ فِى الۡيَمِّ. (۱)

یعنی جب آپ کو اندیشہ ہو کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قتل کی کوشش کی جانے لگی ہے تو آپ انہیں دریا میں ڈال دیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں قرآنِ حکیم میں ہے:

لَا تَقۡتُلُوۡا يُوۡسُفَ وَاَلۡقُوۡهُ فِىۡ غَيٰبَتِ الۡجُبِّ.

یعنی حضرت یوسف علیہ السلام کو قتل نہ کیا جائے۔ انہیں "غَيٰبَتِ الۡجُبِّ" میں اتار دیا جائے۔ دونوں کے لئے "اَلۡقِيۡهِ" اور "اَلۡقُوۡهُ" ایک جیسے کلمات کا استعمال ہوا۔ جس طرح ام موسیٰ علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دریا میں پھینکا نہیں تھا بلکہ آہستہ سے دریا کے سپرد کیا تھا۔ اس طرح بھائیوں نے حضرت یوسف علیہ السلام کو کم آب کنویں میں آہستہ سے اتار دیا تھا۔ اب فرق یہ ہے کہ ایک جگہ ماں یہ کام سرانجام دے رہی تھی اور دوسری جگہ بھائی یہ کام کر رہے تھے ایک جگہ ماں قتل ہونے سے بچانے کی کوشش میں تھی اور دوسری جگہ بھائی قتل کا منصوبہ ترک کر کے اس طرح اپنا مقصد حاصل کر رہے تھے۔ دونوں جگہ قتل کے متبادل منصوبہ کو اختیار کیا گیا ہے کہ ایک کو کم آب کنویں میں اتارا جا رہا ہے اور دوسرے کو تابوت میں بند کر کے دریا کے سپرد کیا جا رہا ہے۔ ایک اس امید پر کہ اس کو کوئی کنویں سے نکال کر لے جائے گا اور دوسرے کے بارے میں یہ امید کہ کوئی تابوت کو پکڑے گا۔ کنویں میں اترنے یا اتارنے سے موت کا وقوع یقینی نہیں ہے لیکن اس کا خدشہ موجود

۱۔ قرآنِ حکیم، سورہ قصص، آیت ۷۔

ہے۔ اسی طرح تابوت میں بند کر کے دریا کے سپرد کرنے سے زندگی بھی یقینی نہیں۔ تابوت میں ہلاکت کا خدشہ موجود تھا۔ اس لئے کہ اگر اس میں پانی چلا جاتا تو ایک ننھا سا بچہ تابوت میں رہتے ہوئے کس طرح اپنی زندگی کی جنگ لڑتا اور خطرات سے مدافعت کرتا اور اگر وہ تابوت اس طرح بند کیا گیا تھا کہ اس میں پانی نہ جا سکے تو اس میں ہوا کے داخلے کا بھی کوئی بندوبست نہ ہوگا۔ اس لئے دونوں صورتوں یعنی پانی کے داخل ہونے کی صورت میں اور ہوا کے نہ داخل ہونے کی صورت میں ہلاکت کا خدشہ موجود تھا۔ لیکن دونوں مقامات میں یقینی ہلاکت سے بچنے کے لئے یہ صورت اختیار کی گئی۔ دونوں جگہ "یَلْتَقِطْهُ" اور "اِلْتَقَطَهُ الُ فِرْعَوْنَ" کے کلمے استعمال ہوئے ہیں۔ التقاط کا معنی ہوتا ہے کسی چیز کو زمین سے اٹھانا، ایک جگہ بھائی امید کر رہے ہیں کہ کوئی قافلہ انہیں اٹھا یا نکال لے جائے گا اور اسی طرح وقوع پذیر ہوا۔ اور دوسری جگہ خبر دی جا رہی ہے کہ فرعون کے گھر والوں نے اس تابوت کو پانی سے اٹھایا نکال لیا۔

ان دونوں صورتوں میں کافی مشابہت اور مطابقت پائی جاتی ہے لیکن اگر باریک نظر سے ملاحظہ کیا جائے تو اس کی "بنیاد" میں تفریق و تفاوت محسوس ہوتا ہے۔ کیونکہ حضرت ام موسیٰ علیہ السلام کو علم تھا کہ اگر یہ بچہ فرعونیوں کے ہاتھ لگ گیا تو اس کا قتل یقینی ہے۔ کیونکہ وہ لوگ ایسے کام کر چکے تھے۔ لہٰذا ظالم کے ظلم سے بچنے کے لئے تابوت کی صورت اختیار کی گئی یعنی قتل کا عمل ظالم کی طرف سے تھا اور تابوت کا عمل ایک مظلوم کی طرف سے بچاؤ کی تدبیر تھی چنانچہ قرآنِ حکیم میں ہے:

اَوْحَیْنَا اِلٰی اُمِّ مُوْسٰی

امّ موسیٰ علیہ السلام کو یہ عمل سمجھانے کی نسبت اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف کی۔ اس کے برعکس حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائی اس معاملہ میں بااختیار تھے۔ انہوں نے یہ تدبیر اپنے منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کے لئے کی، کسی ظالم سے بچاؤ کے لئے اسے اختیار نہیں کیا۔ گو انہوں نے کم درجہ کے عمل کو اختیار کیا اور اگر وہ یہ نہ کرتے تو بھی ایسا کر سکتے تھے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے صغر سنی کے اس واقعہ کو یہاں لانے کا مقصد یہ ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں جیسا عمل حضرت ام موسیٰ علیہ السلام نے بھی کیا تھا۔ انہوں نے اپنے اس عمل کو ''ذنب'' قرار نہیں دیا اور نہ ہی کسی اور نے ان کے اس عمل کو ''ذنب'' میں شمار کیا۔ حالانکہ دونوں فریقین کے عمل کے نتیجہ میں قرآنِ حکیم میں ہے:

عَسٰی اَنْ یَّنْفَعَنَا اَوْ نَتَّخِذَهٗ وَلَدًا. (۱)

ہمیں اس سے کوئی نفع ملے گا یا ہم اسے بیٹا بنالیں گیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام دونوں کے بارے میں یہ کلمات استعمال ہوئے ہیں مگر حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے اپنے اس عمل کو ذنب قرار دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فریقین کے بنیادی مقاصد میں بڑا فرق تھا۔ اس کی وجہ سے حضرت ام موسیٰ علیہ السلام کے عمل کو ایک مستحسن امر قرار دیا گیا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ام موسیٰ علیہ السلام کو یہ تدبیر ہم نے سکھائی تھی۔ اور حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے اس عمل کو انہوں نے خود ہی ''ذنب'' قرار دیا اور اس سے استغفار کرنے لگے اور والد گرامی سے بھی گزارش کرنے لگے کہ ہمارے لئے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں استغفار کریں۔ ہم اس بحث کو اسی پر ختم کرتے ہیں کہ ''ذنب'' کا اطلاق ایسے عمل پر ہوا جو اپنے عصر اور دور کے لحاظ سے اور جو دوسرے عمل اس کے متبادل تھے ان سے کم درجہ کا عمل تھا۔

اسی طرح حضرت یونس علیہ السلام کے بارے قرآن حکیم میں ہے۔

فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِيْنَ. (۲)

حضرت یونس علیہ السلام غصہ میں جا رہے تھے کہ ایک مقام پر کشتی پر سوار ہوئے اور کشتی ہچکولے کھا کر غرقاب ہونے لگی۔ مختصر یہ ہے کہ قرعہ اندازی ہوئی اور حضرت یونس علیہ السلام کو پانی میں اتار دیا گیا۔ یا وہ خود ہی اتر گئے۔ وہاں سے بطن ماہی میں پہنچے۔ ظاہراً ان کی

۱۔ قرآنِ حکیم، سورہ یوسف، آیت ۲۱۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورہ الصٰفٰت، آیت ۱۴۱۔

زندگی کی کوئی امید باقی نہیں رہ جاتی مگر موت و حیات اللہ تعالیٰ کے قبضہ میں ہے۔ وہ پھر بھی وہاں سے بچ نکلنے میں کامیاب ہو گئے۔

اس واقعہ کی بھی حضرت یوسف علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ سے مماثلت و مشاکلت ہے مگر ان آخری دونوں واقعات میں حضرت امّ موسیٰ علیہ السلام اور حضرت یونس علیہ السلام کو دریا اور پانی میں اتارنے والوں کی کوئی برائی نہیں کی گئی اور نہ ہی موردِ الزام ٹھہرایا گیا بلکہ حضرت امّ موسیٰ علیہ السلام کی اس تدبیر کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہم نے انہیں یہ تدبیر سکھائی تھی۔ اس کے برعکس حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے اس عمل کی برائی کی گئی اور انہوں نے خود بھی اسے "ذنب" قرار دیا اور اس پر نادم ہوئے اور والد گرامی کی خدمت میں استغفار کے لئے گزارش کی۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت یونس علیہ السلام کو دریا اور پانی میں اتارنے والوں کا نادم ہونے کا کوئی ذکر نہیں ہے اور نہ ہی ان کے اعمال کو "ذنب" قرار دیا گیا۔ اور ہم یہ بات عرض کر چکے ہیں کہ یہ عمل اپنے عصر اور دور کے لحاظ سے ایک کم درجہ کا عمل ہے جس پر "ذنب" کا اطلاق ہوا۔

(۳) لَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَاَخَافُ اَنْ يَقْتُلُوْنِ (۱)

اس آیت کریمہ کا پس منظر یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عالم شباب میں قبطی قوم کے ایک شخص کو مکا مارا یا دھکا دیا تو وہ مر گیا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام اس واقعہ کے بعد مصر سے مدین چلے گئے اور یہاں کئی سال قیام کے بعد بیت المقدس پہنچے۔ وہاں سے مصر جانے کا حکم خداوندی ہوا تو بارگاہ الٰہی میں گزارش کی۔

لَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَاَخَافُ اَنْ يَقْتُلُوْنِ

یعنی قبطیوں کا مجھ پر "ذَنْبٌ" ہے اور مجھے اس بات کا اندیشہ ہے کہ وہ مجھے قتل کر دیں۔ اس آیت کریمہ میں قبطی کی موت کے سبب کو "ذَنْبٌ" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یاد رہے کہ قتل ایک نہایت برا عمل ہے لیکن جب دانستہ طور پر کیا جائے۔ اسی لئے اس کی سزا قصاص

۱۔ قرآن حکیم، سورۃ الشعراء، آیت ۱۴۔

ہے یعنی بدلہ میں قاتل کو قتل کرنا ہے۔ لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس قبطی کو دانستہ قتل نہیں کیا تھا۔ اس لئے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ فعل غیر ارادی اور غیر دانستہ تھا۔ اس لئے یہ قتل اتفاقی طور پر ایک ایسے عمل سے معرضِ وجود میں آیا جس سے قتل نہ کیا جاتا ہے نہ ہوتا ہے۔ اگر اس عمل میں ارادہ ونیت کی شمولیت ہوتی تو اس میں بھاری پن پیدا ہوسکتا تھا۔ چونکہ یہاں پر اس کا دور دور تک کوئی نشان نہیں اس لئے عمل میں خفت اور ہلکا پن ہے۔

اس آیت کریمہ میں "ذَنبٌ" کا اطلاق ایک ایسے عمل پر ہوا جس میں ہلکا پن موجود ہے۔ جس کی سزا ہماری شریعت میں بھی مال کی ادائیگی ہے۔ جان کا کوئی نقصان نہیں ہے۔ لہٰذا "ذَنبٌ" کے حقیقی معنی میں جو خفت اور ہلکا پن موجود ہے اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایسے مفہوم پر اس کا اطلاق کیا گیا جس میں کمی پائی جاتی ہے اور اس کی سزا میں بھی کمی پائی جاتی ہے۔

(۴) اِعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلاً صَالِحًا وَّ اٰخَرَ سَيِّئًا. (۱)

اس آیت کریمہ میں حضرت ابولبابہ اور ان مخلص صحابہ کرام کا ذکر ہے جو صرف سستی کی وجہ سے غزوہ تبوک میں شریک نہ ہوسکے۔ حضرت ابولبابہ نے اپنے آپ کو مسجد کے ستون سے باندھ کر اور دوسرے حضرات نے مختلف طریقوں سے اعتراف ذنوب کیا۔

ہماری گزارش یہ ہے کہ وہ جہاد جیسے فریضہ کے سفر میں شریک نہ ہوسکے اور وہ سفر جہاد جس کی قیادت حضور علیہ السلام بنفس نفیس فرما رہے تھے۔ حضور علیہ السلام کی ہدایات اور قرآنِ حکیم کے احکامات کی موجودگی میں جہاد کے سفر میں شرکت نہ کرنا یہ غیر معمولی فعل تھا۔ آیت کریمہ میں کئی پہلو ہیں۔ (۱) عمل صالح، (۲) عمل سیئہ، (۳) پھر ان دونوں کو آپس میں خلط ملط کرنا یعنی اس جہاد میں شرکت نہ کر سکنے والے چند صحابہ مخلص اہل ایمان ہیں۔ ان کے اچھے عمل بھی ہیں یعنی نماز، روزہ، زکوٰۃ اور اس سے پہلے جہاد میں شرکت کرنا اور دوسرے اعمال خیر ہیں۔ اور کچھ ان کے عمل سیئہ بھی تھے اور وہ غزوہ تبوک میں شرکت نہ کرنا ہے۔ گویا

۱۔ قرآنِ حکیم، سورہ توبہ، آیت ۱۰۲۔

اس شرکت نہ کرنے کے عمل کو اللہ تعالیٰ نے ''سیئہ'' قرار دیا۔ اور اس ''عمل سیئہ'' کو انہوں نے اعمال صالحہ سے ملا دیا۔ حالانکہ ان کے شانِ عالی کے مناسب اعمال صالحہ ہی تھے۔ جہاد کے سفر میں عدم شرکت کا عمل سیئہ ان سے سرزد نہیں ہونا چاہئے تھا۔ عدم شرکت کے اس عمل سے انکے مقام رفیع اور روشن کردار میں دھندلاہٹ سی آ گئی ہے۔ تاہم انکا یہ عمل قابل معافی تھا اور اللہ تعالیٰ نے **عسی اللہ ان یتوب علیهم** کہہ کر اسے معاف فرما دیا۔

اس آیت کریمہ میں با اخلاص اہل ایمان کے سفر غزوہ تبوک میں عدم شرکت کے عمل سیئہ کو ''ذنوب'' سے تعبیر کیا گیا کہ انہوں نے اپنے ''ذنوب'' کا اعتراف کر لیا۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اہل ایمان تھے۔ جہاد کی اہمیت کو سمجھتے تھے اس کے خلاف نہ تھے لیکن اپنی سستی کی وجہ سے وہ اس میں شریک نہ ہو سکے تھے۔ ان کی رگ و پے میں اسلام اور بانی اسلام کی محبت موجزن تھی اس لحاظ سے ان کا یہ عمل سیئہ تھا۔ اور عمل سیئہ ایک کمزور عمل ہوتا ہے۔ جس کے بارے میں قرآنِ حکیم میں ہے اِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ یعنی حسنات عمل سیئہ کو مٹا دیتی ہیں۔ یہاں پر بھی یہی ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اعمال صالحہ کی وجہ سے عمل سیئہ کو مٹا دیا۔ چنانچہ اس کمزور عمل پر "ذنب" کا اطلاق ہوا۔ چونکہ "ذنب" کے اپنے لغوی معنی میں کمزوری کا پہلو ہوتا ہے۔ اس لئے قرآنِ حکیم نے اس کمزور عمل کو بھی "ذنب" قرار دیا۔

قرآنِ حکیم سے یہ مثالیں ہم نے اس ضمن میں پیش کی ہیں کہ "ذنب" کے بنیادی معنی میں دم کی مناسبت سے کمی، ہلکا پن اور پستی کا معنی پایا جاتا ہے اور اسکے اصطلاحی معنی میں بھی یہ چیز پائی جائے گی۔ چنانچہ ان مثالوں سے یہ صورت حال بالکل واضح ہے۔

(۵) فَاِنَّ لِلَّذِيْنَ ظَلَمُوْا ذَنُوْباً مِّثْلَ ذَنُوْبِ اَصْحٰبِهِمْ (۱)

اس آیت کریمہ میں ''ذنوب'' کا کلمہ موجود ہے اور علماء لغت نے اس کا معنی ''حصہ'' کیا ہے۔ شیخ فیروز آبادی لکھتے ہیں۔

اَلذَّنُوْبُ : اَلْحَظُّ وَالنَّصِيْبُ (۲)

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الذاریات، آیت ۵۹۔ ۲۔ القاموس المحیط، ج ۱، ص ۶۹۔

یعنی ذنوب کا معنی حصہ اور نصیب ہے۔ امام ابن مکرم لکھتے ہیں:

اَلذَّنُوْبُ : اَلْحَظُّ وَالنَّصِیْبُ

اور اس معنی پر دلیل دیتے ہوئے لکھا۔

لِکُلِّ بَنِیْ اٰبٍ مِّنْھَا ذَنُوْبٌ (۱)

باپ کے ترکہ میں تمام بیٹوں کا حصہ ہے۔ یعنی اگر باپ نے ترکہ میں ایک لاکھ روپے چھوڑا ہے اور اس کے دس بیٹے ہیں اور ہر بیٹے کا اس میں حصہ ہے۔ اور وہ حصہ دس ہزار روپے ہے۔ یعنی ''ذنوب'' کا معنی حصہ ہے۔ اور آیت کریمہ میں بھی ''ذَنُوْب'' کا معنی حصہ ہے یعنی ظالموں کے لئے حصہ ہے۔ جیسے ان کے اصحاب کے لئے حصہ تھا۔ امام راغب نے ''اُسْتُعِیْرَ بِنَصِیْبٍ'' کہہ کر اس معنی کی تائید کی ہے۔ ہر شی کا حصہ، اس شئی سے کم ہوتا ہے۔ حیوان کا حصہ اس سے کم ہوتا ہے اور درخت کا حصہ اس سے کم ہوتا ہے۔ اوپر ایک لاکھ والی مثال میں ایک حصہ دس ہزار روپے ہے اور یہ دسواں حصہ ہے۔ اور یہ ایک لاکھ سے کم بلکہ کمتر ہوا۔ اور بعض صورتوں میں اس سے بھی کمتر کا امکان ہے۔ شیخ فیروز آبادی لکھتے ہیں:

رَکِبَ ذَنْبَ الْبَعِیْرِ (۲)

وہ اونٹ کی دم پر سوار ہوا مطلب یہ ہے کہ ''رَضِیَ بِحَظٍّ نَاقِصٍ'' یعنی وہ ناقص حصہ پر راضی رہا۔ یعنی عربوں کے اس محاورے میں ''ذَنْب'' میں دونوں معنی پائے گئے۔ ایک حصہ اور دوسرا ناقص۔ چونکہ یہ موصوف اور صفت ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ''حظ'' یعنی حصہ میں ہی نقص کا پہلو موجود ہے۔ یعنی ذنوب جب ''حصہ'' کے معنی میں استعمال ہوگا تو اس میں نقص کا معنی بھی موجود ہوگا۔ گویا حصہ کا معنی کم اور کمتر ہوا اس آیت کریمہ میں ''ذَنُوْب'' کم یا کمتر کے معنی میں مستعمل ہے۔

قریب ترین کلمہ کا ہم معنی ہونا:

(۱) ''ذَنْبٌ'' سے قریب ترین جو الفاظ ہیں ہم ان کے بارے میں بھی تھوڑی سی وضاحت

۱۔ لسان العرب، ج ۱، ص ۳۹۲۔ ۲۔ القاموس المحیط، ج ۱، ص ۶۹۔

کر دیتے ہیں تا کہ "ذَنبٌ" کے معنی کے حیثیت مزید واضح ہو جائے اور اس حقیقت کو قبول کرنے میں کسی کو کوئی تردد و تشکیک نہ رہے مثلاً "ذنب" کے تین حرف ہیں ذ ن ب جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے کہ مرکزی لفظ معنی میں مرکزی کردار ادا کرتا ہے۔ اور وہ ''ن'' ہے۔ اب اس کے قریب ترین لفظ ''ن'' ہی ہو سکتا ہے مثلاً ''ذَنّ'' یعنی ''ذ ن، ن'' یعنی ''ذ'' اور دو ''ن'' یہاں بھی مرکزی کردار ''ن'' کا ہوگا۔ چنانچہ اہل لغت اس کا معنی لکھتے ہیں ناک کی ریزش، گندگی، بڑھاپے یا بیماری سے کمزوری، چیز کا بقیہ حصہ یہاں بھی معنی میں وہی پستی پائی جاتی ہے جو ''ذنب'' میں تھی اور دونوں میں مرکزی کردار ''ن'' کا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ پستی تو اس میں موجود ہے مگر کم درجے کی پستی ہے۔ ایک گندگی بول و براز کی ہوتی ہے اور ایک گندگی ناک کی ریزش کی۔ دونوں گندگیوں میں بڑا فرق ہے۔ بول و براز اگر جسم سے لگ جائے تو وہ پلید ہو جاتا ہے۔ اور اگر کپڑے سے لگ جائے تو وہ پلید ہو جاتا ہے۔ مگر ناک کی ریزش جسم اور کپڑے سے لگنے سے نہ جسم پلید ہوتا ہے اور نہ کپڑا۔ لہٰذا اس میں کم درجہ کی گندگی پائی جاتی ہے۔ جس طرح ''ذنب'' میں کم درجہ کی پستی پائی جاتی ہے۔

(۲) "ذنب" سے دوسرا قریب ترین لفظ ''ذم'' ہے یعنی ''ذ م م'' ذال اور دو میم ہیں۔ میم کی ایک مناسبت ''ن'' سے ہے۔ اور وہ یہ کہ اگر دونوں ساکن ہو تو غنہ کہلواتے ہیں اخفا اور ادغام کی صورت میں ان کا مخرج خیشوم ہے اور صفات کے لحاظ سے پانچ صفات یعنی مجہورہ، متوسطہ مستفلہ منفتحہ اور مذلقہ میں برابر ہیں اور میم کی دوسری مناسبت ''ب'' سے ہے وہ یہ کہ ان دونوں کا مخرج ایک ہے یعنی دونوں حروف شفتین ہیں اور بعض صفات میں بھی مشترک ہیں۔ اور پھر یہ بات بھی ہے کہ اگر نون کے بعد ''ب'' آ جائے تو اسے میم سے بدل کر غنہ سے پڑھیں گے اسے قلب کہا جاتا ہے۔ مِنْ ،بَعْدِ، اَنْبِئْهُمْ. گویا میم کو نون سے قربت ہے اور با سے بھی قربت ہے۔ اس قربت اور مناسبت کے بعد ہم اس کے معنی کی طرف دیکھتے ہیں تو اہل لغت نے اس

کا معنٰی کیا ہے۔ منہ پر کی پھنسی، شبنم، بدمزہ پانی، ناک کی ریزش، دبلاپا، کسی چیز کا باقی ماندہ حصہ، نقص، ان معانی پر طائرانہ نظر ڈالنے سے ''ذمیم'' کی ''ذنین'' سے معنوی مشابہت بھی واضح ہو جاتی ہے اور کمی، نقص اور پستی کا جو معنی ''ذنین'' میں پایا جاتا ہے وہی معنی مرکزی طور پر ''ذمیم'' میں بھی پایا جاتا ہے اور پھر ان دونوں یعنی ''ذنین'' اور ''ذمیم'' میں مشترکہ طور پر جو معنی پایا جاتا ہے وہی معنی ''ذنب'' میں بھی پایا جاتا ہے۔ جہاں ان میں لفظی مناسبت پائی جاتی ہے وہیں معنوی مناسبت بھی پائی جاتی ہے اور وہ یہ کہ ''کم درجہ کی پستی''۔

ایک شبہ کا ازالہ:

اس بحث کے آخر میں ہم ایک شبہ کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں تاکہ قارئین کسی مغالطہ کا شکار نہ ہوسکیں وہ یہ ہے کہ اشتقاق کبیر کے لحاظ سے ''ذنب'' کی چھ صورتیں ہوتی ہیں۔

ذ ن ب - ذ ب ن

ن ب ذ - ن ذ ب

ب ذ ن - ب ن ذ

ان میں سے عربی زبان میں مستعمل صرف دو ہیں۔

ذ ن ب - ن ب ذ

''نبیذ'' بھی اس دوسری قسم سے ہے۔ اس دوسری قسم میں چونکہ حروف کی ترتیب بدل گئی اس لئے معنی میں بنیادی اور جوہری تبدیلی بھی پیدا ہوگئی۔ ہم گزشتہ صفحات میں یہ بات کر چکے ہیں کہ سہ حرفی کلمہ میں درمیانی حرف معنی کی اٹھان میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے اور اس ترتیب میں چونکہ درمیانی حرف ''ب'' ہے۔ اور اس کا مخرج شفتین ہے جو حروف کے تین بنیادی مخارج میں سے ایک ہے۔ اور صفات کے لحاظ سے حروف شدیدہ میں شمار ہوتا ہے اور اس کی ادائیگی میں قلقلہ کرنا پڑتا ہے اس لئے اس میں قوت وصلابت اور سختی و درشتی کا معنی ومفہوم کا ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے علماء لغت نے اس کا معنی پھینکنا، بیکار کرنا اور

عہد کا توڑنا کیا ہے۔ ان سب معانی میں قوت وصلابت پائی جاتی ہے۔ کسی چیز کو پھینکنے، بیکار کرنے اور توڑنے کے لئے قوت وطاقت کا ہونا ضروری ہے اور اتنی طاقت وقوت جس سے کسی چیز کو پھینکا، توڑا اور بیکار کیا جا سکے۔ ''انباذ الناس'' اوباش لوگوں کو کہا جاتا ہے جو معاشرہ میں اتنے سخت ترین لوگ ہوتے ہیں کہ بعض اوقات حکومت وقت ان پر قابو پانے سے عاجز ہو جاتی ہے۔ اس لئے ''ن ب ذ'' کی ترتیب والے کلمہ کو ذ ن ب'' والی ترتیب پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ''ن ب ذ'' میں بنیادی کردار ''ب'' کا ہے اور ''ذ ن ب'' میں بنیادی کردار ''ن'' کا ہے۔ اب چونکہ بنیادی ترتیب وترکیب جدا جدا ہیں اس لئے معنی میں بھی تفریق و تمیز پیدا ہوگئی اور یہ چیز عربی زبان کی گہرائی کی قوت پر دلالت کرتی ہے۔

ذنب کی اردو میں تعبیر:

ذنب کے بارے میں گزشتہ صفحات میں وضاحت ہو چکی ہے اور اس کے معنی کے بارے میں سیر حاصل بحث ہو چکی ہے جس کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ اس کے معنی میں کم درجہ کی پستی اور کمی پائی جاتی ہے تو اس لحاظ سے اگر ''ذنب'' کے مفہوم کو بیان کے لئے ''قصور'' سے تعبیر کر لیا جائے تو ہمارے نزدیک یہ چیز بالکل صحیح ہے اور ہماری زبان میں اس کی اصلی اور حقیقی صورتِ حال واضح ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ''قصور'' قصر سے ہے اور قصر کا معنی کم ہونا چھوٹا ہونا ہوتا ہے۔ اور پھر قصیر ''طویل'' کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ ''ذنب'' بھی کم ہونے، گھٹنے اور چھوٹا ہونے کا معنی دیتا ہے۔ ''قصور'' اگرچہ عربی زبان کا کلمہ ہے مگر ہمارے ہاں مستعمل ہے اور عرف میں اس کی تعبیر بھی ایسے عمل اور کام سے کی جاتی ہے جس میں معمولی نوعیت کی کمی پائے جائے۔

لیکن ایک اعتراض اس پر ہو سکتا ہے کہ جو بھی صورت ہو ''قصور'' میں کمی تو پائی جاتی ہے اور یہ نقص ہے تو اس سلسلہ میں گزارش ہے کہ قرآنِ حکیم میں ہے۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ. (۱)

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ النساء، آیت ۱۰۰۔

یعنی تمہارے لئے سفر میں نماز کم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس آیت کریمہ میں ''قصر'' کی نسبت ''صلوٰۃ'' کی طرف کی گئی ہے تو ظاہر ہے کہ اگر ''قصر'' کے معنی میں ایسی برائی کا پہلو ہوتا تو اس کا انتساب عبادت کے ایک پاکیزہ عمل کی طرف کس طرح کیا جا سکتا اور قرآنِ حکیم میں ہے:

وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ. (۱)

اور ان جنتیوں کے پاس ایسی حوریں ہوں گیں جو ''قاصرات الطرف'' ہیں۔ یعنی جن کی نگاہیں کوتاہ ہوں گی۔ محدود ہوں گے، نزدیک دیکھنے والے ہوں گے جس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی نگاہوں کو نیچے رکھنے والی ہوں گی۔ چونکہ عورت کا حسن یہ ہے کہ اس کی نگاہیں نیچے رہیں۔ آنکھیں اوپر اٹھا کر دیکھنا عورت کا عیب ہے جسے پسند نہیں کیا جاتا۔ تو اللہ تعالیٰ جنتی حوروں کی تعریف کر رہا ہے کہ وہ نیچی نظروں والی ہوگیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان جنتی حوروں کے آنکھوں سے دیکھنے کے انداز اور ادا کو ''قصر'' سے تعبیر فرمایا تو گویا کہ حسن وخوبی کے مقام میں قصر کا استعمال ہوا۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

حُوْرٌ مَقْصُوْرَاتٌ فِي الْخِيَامِ. (۲)

ایسی حوریں جو خیموں میں محدود ہیں۔ یعنی عورت کا آزادانہ گھومنا پھرنا اس کا عیب ہے۔ اسی لئے قرآنِ حکیم میں ہے قَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ گو یہ امر کا صیغہ ہے مگر ازواجِ مطہرات کا یہ حسن ہے کہ وہ گھروں سے وابستہ رہتی ہیں اور ان میں اپنے آپ کو محدود رکھتی ہیں۔ عورت کی خوبی کو اللہ تعالیٰ نے ''حور'' میں بیان فرمایا کہ وہ خیموں تک محدود ہیں۔ گویا اللہ تعالیٰ نے ان کی اس صفت کو ''مَقْصُوْرَاتٌ'' سے تعبیر فرما کر ''قَصر'' کے استعمال کو واضح فرما دیا۔ تو اب جب یہ کلمہ ''قَصر'' نماز کے لئے اور پھر چشم حور کی ادا کے لئے اور پھر اس کے جسم کا خیمہ میں محجوب ومستور اور محدود ہونے کے لئے استعمال کیا تو اسی کلمہ کو اگر حسن عمل کے لئے استعمال کیا جائے اور اس میں احتیاطی تدابیر کا اہتمام کیا جائے تو اس میں کوئی

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الصافات، آیت ۴۸۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورہ رحمٰن، آیت ۷۲۔

مضائقہ معلوم نہیں ہوتا۔ اور پھر ''قصر'' کا معنی گھر اور مکان نہیں۔ ''محل'' کیا جاتا ہے جس میں ان دونوں کے حساب سے وسعت اور حسن زیادہ پایا جاتا ہے۔ اس لئے اگر ''ذنب'' کی تعبیر ''قصور'' سے کر دی جائے تو یہ ایک مناسب صورت ہے۔ اور اس میں نہایت توازن و اعتدال پایا جاتا ہے۔ جس طرح بعض اوقات ''ذنب'' میں کوئی کمی و کوتاہی کا معنی نہیں پایا جاتا جیسے ''مذنب'' خرما اور کھجور کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح ''قصور'' بھی بعض اوقات کمی و کوتاہی کے معنی کو متضمن نہیں ہوتا۔

ذَنَبُ کا اصطلاحی معنٰی:

جب ''ذنب'' کی یہ کیفیت اور صورتِ حال ہم دیکھتے ہیں کہ اس کا ایک مرحلہ تو یہ تھا کہ اس کا معنی ''دم'' تھا۔ پھر دوسرے مرحلہ میں اس کا معنی ''ہر شی کا آخری اور عقبی حصہ'' ہوا۔ پھر تیسرے مرحلہ میں اس کا معنی ''کم درجہ کا عمل'' قرار پایا، جن کا ثبوت ہم فراہم کر چکے ہیں۔ لیکن ''ذنب'' کے اس معنوی ارتقاء کا سلسلہ ابھی جاری ہے۔ جب اس میں غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ ''ذنب'' کا اطلاق ایسے عقائد و نظریات اور اخلاق و کردار پر بھی ہوتا ہے جو معاشرہ میں قبیح ترین جرائم میں شمار ہوتے ہیں، جن کے اختیار و ارتکاب سے انسان، انسانیت کے بلند معیار سے گر کر حیوانات کے زمرہ میں شامل ہو جاتا ہے۔ اور اس کے شرافت و نجابت کے نورانی و عرفانی عمامہ کے بند سرِ اقدس سے کھل جاتے ہیں۔ اور خلافت و نیابت کا تیجان اس کی فرقِ بلند سے اتر جاتا ہے۔ گو اس کا یہ اطلاق و استعمال اس کی لفظی و لغوی قوت و حیثیت سے بلندتر ہے۔ لیکن ہے، قرآنِ حکیم اس کے اس پہلو کو بڑے صاف انداز میں بیان کرتا ہے۔

كَدَأْبِ اٰلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَا فَاَخَذَهُمُ اللّٰهُ بِذُنُوْبِهِمْ. وَاللّٰهُ شَدِيْدُ الْعِقَابِ ○ (۱)

یعنی جو لوگ کفر کرتے ہیں تو انہیں اللہ کے مقابلہ میں ان کا مال اور

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ آلِ عمران، آیت ۱۱۔

اولاد کوئی فائدہ نہیں دیں گے۔ ان کی حالت آلِ فرعون اور جو لوگ
ان سے پہلے تھے کہ انہوں نے ہماری آیات کو جھوٹا بتلایا تو اللہ نے
ان کے ''ذنوب'' یعنی گناہوں کے سبب ان کی گرفت کی اور اللہ تعالیٰ
سخت سزا دینے والا ہے۔

اس آیۃ کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے آلِ فرعون اور ان کی طرح جن قوموں کو ہلاک کیا ان کے ذنوب کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ''وہ ہماری آیات کو جھوٹا بتلاتے تھے'' یعنی انہوں نے رسول کی رسالت اور ان پر نازل شدہ احکام کو نہ صرف قبول کرنے سے انکار کیا بلکہ انہیں جھوٹا قرار دے کر ردّ کر دیا۔ لاریب یہ جرم عظیم ہے اور ان کے اس جرم کو اللہ تعالیٰ نے ''ذنب'' قرار دیا۔

فَاَهۡلَكۡنٰهُمۡ بِذُنُوۡبِهِمۡ وَاَنۡشَاۡنَا مِنۡۢ بَعۡدِهِمۡ قَرۡنًا اٰخَرِيۡنَ ۝ (۱)
ہم نے ان کو ان کے ''ذنوب'' یعنی گناہوں کے سبب ہلاک کر دیا اور
ان کے بعد دوسری جماعت پیدا کر دی۔

ہلاک کرنا یہ انتہائی سزا ہے۔ اس پر اس وقت عمل کیا جاتا ہے جب اصلاح کی ساری کوششیں ناکام ہو جائیں۔ لہٰذا جن لوگوں کو ہلاک کیا گیا ہے وہ نہایت ہی قبیح اور رذیل ترین جرائم میں ملوث تھے اور وہ جرائم ''ذنوب'' ہیں۔ یعنی جن اخلاق و اعمال پر ''ذنب'' کا اطلاق کیا جا رہا ہے وہ بڑے ہی ''کبائر'' تھے۔ کوئی معمولی اور چھوٹے کام نہ تھے۔

قُلۡ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمۡ بِذُنُوۡبِكُمۡ. (۲)

یہود اور نصاریٰ یہ کہتے ہیں کہ نحن ابناء اللہ واحباءہ کہ ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے محبوب ہیں۔ تو اللہ تعالیٰ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فرمایا آپ پوچھئے اگر یہی بات ہے تو وہ تمہیں ذنوب یعنی تمہارے گناہوں کی وجہ سے تمہیں عذاب کیوں دے گا۔ آیہ کریمہ سے صاف طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ عذاب ''ذنوب'' کی وجہ سے ہوگا۔ تو جب عذاب ''ذنوب''

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ انعام، آیت ۶۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورہ مائدہ، آیت ۱۸۔

کی وجہ سے ہوگا تو نتیجہ یہ نکلا کہ ان ''ذنوب'' سے مراد عقائد و اخلاق کے بھاری قسم کے گناہ مراد ہیں۔

لَوْ نَشَآءُ اَصَبْنٰهُمْ بِذُنُوْبِهِمْ. (۱)

اللہ تعالیٰ نے گزشتہ تباہ اور ہلاک شدہ قوموں کے ذکر کے بعد فرمایا ہے کہ وہ لوگ جواب اس زمین پر آباد ہیں انہیں یہ بات ابھی تک سمجھ نہیں آئی کہ

اگر ہم چاہتے تو انہیں ان کے ذنوب یعنی گناہوں کی وجہ سے ہلاک کر دیتے۔

جب گناہوں کی وجہ سے قوم ہلاک ہو رہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ذنوب عظیم بھی ہیں اور کبیر بھی۔ چھوٹے اور معمولی ذنوب پر ہلاکت نہیں ہوتی۔

فَاعْتَرَفُوْا بِذَنْۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّاَصْحٰبِ السَّعِيْرِ ○ (۲)

کافر جب اپنے ٹھکانے یعنی جہنم میں پہنچ جائیں گے تو فرشتے ان سے سوال کریں گے تو وہ جواب میں اپنے ''ذنب'' یعنی گناہوں کا اعتراف کریں گے تو پھر کہا جائے گا کہ اہل جہنم کے لئے لعنت ہے۔ جن اعمال کی وجہ سے وہ جہنم میں ڈالیں گئے ہیں وہ بہت بڑے تھے اور ان بڑے اعمال یعنی گناہوں کو ''ذنوب'' سے تعبیر کیا گیا۔ یعنی دخول جہنم کا سبب جو ''ذنوب'' بن رہے ہیں وہ معمولی چھوٹے نوعیت کے نہیں بلکہ کبائر ہیں۔

وَ اِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُئِلَتْ ○ بِاَیِّ ذَنْۢبٍ قُتِلَتْ. (۳)

اور جب زندہ درگور کی ہوئی لڑکی سے سوال کیا جائے گا کہ وہ کس ''ذنب'' کے بدلے میں زندہ درگور اور قتل کی گئی ہے۔ یعنی وہ نومولود یا نوعمر لڑکی جو زندہ درگور کی گئی ہے اس کو کس ''ذنب'' اور گناہ کی پاداش میں یہ سزا دی گئی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ کسی کو زندہ درگور کرنا اسے قتل ہی کرنا ہے اور کسی کو قتل کرنا کسی بڑے گناہ کے ارتکاب کے بغیر نہیں کیا جا

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ اعراف، آیت ۱۰۰۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورہ ملک، آیت ۱۱۔

۳۔ قرآنِ حکیم، سورہ تکویر، آیت ۹۔

سکتا اور قرآنِ حکیم نے اس کی وضاحت کر دی ہے کہ:

مَنْ قَتَلَ نفسًا بِغَيْرِ نَفْس اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعاً ط (۱)

جس نے کسی کو بغیر قتل کرنے اور فساد فی الارض پھیلانے کے قتل کیا تو گویا اس نے تمام نفوس انسانیہ کو قتل کر دیا۔ تو ان جرائم کے بغیر کسی کو قتل نہیں کیا جا سکتا تو اس نومولود اور نوعمر لڑکی سے کون سا ایسا جرم صادر ہوا کہ اسے زندہ درگور کرنا روا رکھا گیا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ بغیر کسی ذنب کے نومولود لڑکی کو زندہ درگور یعنی قتل کیا گیا ہے اور قتل کرنے کے لئے کسی ''ذنب'' یعنی کبیرہ گناہ کا ثبوت ضروری ہے اور وہ یہاں مفقود ہے۔

فَكُلًّا اَخَذْنا بِذَنْبِه. (۲)

چنانچہ ہم نے ہر ایک کو اس کے ذنب کی وجہ سے پکڑ لیا

یعنی یہ گرفت اور پکڑ ''ذنب'' کے سبب ہوئی۔ جن قوموں کو ان کے ذنب کے سبب اللہ تعالیٰ نے ہلاک کیا ان کی تفصیل بتاتا ہے۔

ان میں سے بعض پر ہم نے سخت ہوا چلائی اور ان میں سے بعض کو ہولناک آواز نے پکڑا اور ان میں سے بعض کو ہم نے زمین میں دھنسا دیا اور ان میں سے بعض کو ہم نے ڈبو دیا۔

یعنی ان قوموں کو اپنے ''ذنوب'' کی وجہ سے ان عذابوں سے دوچار ہونا پڑا یعنی یہ قومیں کبائر کا ارتکاب کرتی تھیں۔ اس لئے کہ معمولی سیئات سے اتنے بڑے عذاب نہیں ہوتے کہ قومیں صفحہ ہستی سے مٹ جائیں تو لازماً یہاں ''ذنب'' سے مراد بڑے بڑے گناہ ہیں مثلاً شرک، انبیاء و رسل علیہم السلام کی تکذیب اور قتل وغیرہ یعنی یہاں ''ذنب'' سے مراد انتہائی بڑے ذنوب یعنی گناہ ہیں۔

فَكَذَّبُوْهُ فَعَقَرُوْهَا ط فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ. (۳)

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ مائدہ، آیت ۳۲۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۂ عنکبوت، آیت ۴۰۔

۳۔ قرآنِ حکیم، سورۂ شمس، آیت ۱۴۔

حضرت صالح علیہ السلام نے اپنی قوم کو اسلام کی دعوت دی۔ انہوں نے معجزہ طلب کیا۔ اللہ تعالیٰ نے اونٹنی والا معجزہ عطا فرمایا۔ ان کو حضرت صالح علیہ السلام نے اپنی اطاعت اور اونٹنی کے حقوق کی رعایت کا حکم دیا۔ مگر ان لوگوں نے حضرت صالح علیہ السلام کو جھوٹا قرار دیا اور اونٹنی کو قتل کر دیا تو ان کے یہ ''ذنب'' چونکہ بہت بڑے تھے اس لئے ان کے رب نے انہیں اس ''ذنب'' کے سبب ہلاک کر دیا اور ان کی بستی کو بالکل برابر کر دیا اور کوئی ان میں سے بچ نہ پایا۔

اللہ تعالیٰ کے نبی کو جھٹلانا اور ان کے حکم عدولی کرتے ہوئے اونٹنی کو قتل کرنا بڑے ''ذنب'' تھے۔ اس لئے کہ اونٹنی شعائر اللہ تھی اور جو شعائر اللہ کو مٹاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے مٹا دیتا ہے۔ ان گناہوں کے کبیرہ ہونے میں کوئی شک نہیں جنہیں یہاں ''ذنب'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ کلمہ ''ذنب'' میں معنی کے لحاظ سے درجات و مراتب پائے جاتے ہیں۔ اس کا معنی کم درجہ کا عمل بھی ہے اور بہت بڑا عمل بھی ہے۔ یعنی ''ذنب'' کا اطلاق خفیف سے خفیف معنی پر بھی ہوتا ہے اور ثقیل سے ثقیل معنی پر بھی ہوتا ہے۔ چیونٹی کو بلاوجہ پاؤں میں روند دینا بھی ''ذنب'' ہے۔ اور حضرت صالح علیہ السلام کی حکم عدولی کرتے ہوئے اللہ کی اونٹنی کو مار دینا بھی ''ذنب'' ہے۔ ایک انسان کو بلاوجہ سوئی چبھونا بھی ''ذنب'' ہے اور اسے قتل کرنا بھی ''ذنب'' ہے۔ وضو میں بغیر عذر کلی کا ترک کرنا بھی ''ذنب'' ہے۔ اور بغیر عذر شرعی جنبی کا غسل نہ کرنا بھی ''ذنب'' ہے۔ معلم کی اخلاقی ہدایات کو نظر انداز کرنا بھی ''ذنب'' ہے۔ اور حضرت رسول مقبول علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نافرمانی بھی ''ذنب'' ہے۔ حضرت ابولبابہ کا سستی کی وجہ سے جہاد میں شرکت نہ کر سکنا بھی ''ذنب'' ہے اور ابوجہل نے جو کچھ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ کیا وہ بھی ''ذنب'' ہے۔ سستی و کاہلی کی وجہ سے مسلمان کی کسی ایک نماز کا ترک ہو جانا بھی ''ذنب'' ہے اور کعبہ میں کفار مکہ کا مسلمانوں کو نماز پڑھنے سے روکنا بھی ''ذنب'' ہے۔ لہٰذا جن شخصیات کے بارے میں ''ذنب'' کا استعمال ہوگا اور اگر ان کے ذنب کا بیان نہیں تو ان کے عقائد و اعمال اور اخلاق و کردار کو پیش نظر رکھتے ہوئے ''ذنب'' کے درجات و مراتب کے لحاظ سے اس کے معنی کا تعین کرنا ہوگا۔

ہم اس بات کی گزشتہ صفحات میں وضاحت کر چکے ہیں کہ کلمہ ''ذنب'' کے اجزاء اور پھر اس کی مجموعی قوت اس چیز کی متحمل نہیں ہو سکتی کہ اس کا اطلاق کسی نہایت ہی وزن دار معنی پر کیا جائے لیکن ''کبائر'' پر اس کا اطلاق یہ اس کا استعمال ہے اور اس استعمال نے اصطلاح کی صورت اختیار کر لی۔ اب یہ اپنے ابتدائی اور حقیقی معنی ''دم'' پھر ہر چیز کے آخری اور عقبی حصہ اور پھر ان میں سے اخذ کردہ معنی ''کم درجہ کا عمل'' میں جس طرح استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح ''کبائر'' میں اس کا استعمال ہے۔ چونکہ لغوی اور اصطلاحی معانی اور اطلاقات واستعمالات میں بنیادی کمی وبیشی کے اختلاف کے باوجود اشتراک موجود ہے۔ اس لئے یہ کوئی انہونی چیز نہیں ہے۔ لغت میں اس کی مثالیں بڑی مقدار میں موجود ہیں اور اہل علم اس سے بخوبی آگاہ ہیں، جس طرح قرآنِ حکیم میں یہ اطلاقات میں مستعمل ہے اسی طرح لسانیات میں بھی اس کا استعمال موجود ہے۔

ہماری اس بات کی تائید شیخ ابن قیم کے اس قول سے بھی ہوتی ہے، وہ لکھتے ہیں:

لکن النصوص و اجماع السلف علٰی انقسام الذنوب الی صغائر و کبائر. (۱)

یعنی ذنوب کی تقسیم صغائر و کبائر میں کرنے کی بنیاد نصوص اور سلف کا اجماع ہے۔ یعنی انہیں اس بات کا اعتراف ہے کہ اصل لغت میں تقسیم کی گنجائش نہیں ہے۔ نصوص اور سلف کا اجماع واتفاق اس کے لئے بنیاد فراہم کرتا ہے۔

چونکہ ''ذنب'' کا استغفار اور توبہ سے استعمال کے لحاظ سے بہت ہی گہرا اور قریبی تعلق ہے اس لئے ہم استغفار اور توبہ کی مختصر تشریح کرنا چاہتے ہیں تاکہ کلمہ ''ذنب'' اپنے استعمالات کے لحاظ سے مزید مبین اور واضح ہو جائے۔

۱۔ مدارج السالکین، ج۱، ص ۳۴۳۔

استغفار اور توبہ کی بحث

استغفار، ثلاثی مزید فیہ کے باب استفعال کا مصدر ہے۔ اور اس باب کے خواص میں سے ایک خاصہ یہ ہے کہ اس میں ''طلب'' کا معنی پایا جاتا ہے اور اس کی اصل ''غفرٌ'' ہے امام راغب ''غفر'' کا معنی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اِغْفَرْ ثَوْبَکَ فِی الْوِعَاءِ.

یعنی اپنے کپڑے صندوق میں رکھو تا کہ وہ گرد و غبار اور میل کچیل سے محفوظ رہیں۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے۔

اصبغ ثوبک فانه اغفر للوسخ (۱)

یعنی اپنے کپڑوں کو رنگ لو اس طرح وہ میل کو زیادہ چھپاتے ہیں۔ یہ دونوں محاورے حضرت راغب نے لکھے ہیں۔ ایک محاورہ میں ہے کہ اپنے کپڑوں کو صاف ستھرا رکھنے کے لئے صندوق میں رکھو یعنی کپڑوں کو گرد و غبار سے بچائے رکھو۔ اور دوسرے محاورہ میں یہ ہے کہ رنگ دار کپڑا میل زیادہ چھپاتا ہے یعنی دونوں محاوروں میں چھپانے اور ڈھانکنے کا معنی پایا جاتا ہے۔ یعنی کپڑے کو چھپایا جائے یا کپڑا میل کو چھپائے۔ اصل چیز چھپانا ہے۔ تو ''غفر'' کے معنی کی یہ خصوصیت ہوئی کہ وہ جہاں بھی استعمال ہوگا۔ وہاں کسی چیز کا اخفا میں رکھنا، چھپانا اور ڈھانپ لینا ضرور ہوگا۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

وَلَمَنْ صَبَرَ وَ غَفَرَ اِنَّ ذَالِکَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْر . (۲)

یعنی پختہ کار وہ لوگ ہیں جو صبر و استقامت سے اپنے رویوں، رجحانات اور معاملات پر جمے رہتے ہیں اور دوسروں کے نامناسب رویوں اور بشری کمزوریوں کو معاف اور ان سے درگزر کرتے ہیں۔ یہاں ''غفر'' کا معنی دوسروں کی نامناسب باتوں اور عملی کمزوریوں سے صرف نظر کرنا، انہیں اپنی نگاہوں سے اوجھل رکھنا اور ان پر گرفت نہ کرنا ہے۔ گویا جب

۱۔ المفردات، ص ۳۶۷۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الشوریٰ، آیۃ ۴۳۔

ایک آدمی دوسروں کی کوتاہیوں سے صرف نظر کرے گا تو اسے ''غفر'' سے تعبیر کیا جائے گا۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

وَاِذَا مَا غَضِبُوْا هُمْ يَغْفِرُوْنَ ○ (۱)

یعنی جو لوگ بڑے گناہوں اور فواحش سے اجتناب کرتے ہیں تو جب وہ غضبناک ہوتے ہیں تو بھی معاف کرتے ہیں۔ یعنی جب کوئی ایسی چیز ان کے سامنے آتی ہے جس سے وہ مشتعل اور غضب ناک ہوتے ہیں تو خاص اس غیر متوازن حالت میں بھی وہ معاف کرتے ہیں۔ عفو و درگزر سے کام لیتے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ فریق مقابل کی جس بات اور کام سے وہ مشتعل ہوئے اس کا تقاضا یہ تھا کہ انہیں اس کی سزا دی جاتی مگر انہوں نے اس سے صرف نظر اور درگزر کیا۔ کسی چیز کے چھپانے اور ڈھانپنے کی یہ بھی صورت ہوسکتی ہے۔ اسی طرح قرآنِ حکیم میں ہے:

وَ اِنْ تَعْفُوْا وَ تَصْفَحُوْا وَ تَغْفِرُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ○ (۲)

اس آیہ کریمہ میں مسلمانوں کو اس طرف توجہ دلائی جارہی ہے کہ جب وہ فریق مقابل پر غالب آ جائیں تو خاص اس برتری کی حالت میں بھی اگر عفو و درگزر اور معاف کرنے کے جذبہ کو اختیار کریں تو اللہ تعالیٰ جو غفور الرحیم ہے وہ ان سے ایسا ہی سلوک کرے گا۔ جب کوئی بندہ دوسرے بندہ سے مغفرت و معافی کا سلوک کرے گا تو اللہ تعالیٰ بھی اس سے مغفرت و معافی کا سلوک کرے گا۔

قرآنِ حکیم میں ''غفر'' کی یہ وہ مثالیں ہیں جن میں ''غفر'' کا فاعل آدمی ہے جس کا مجموعی طور پر یہ مطلب ہے کہ لوگوں کی بعض وہ باتیں یا اعمال جو دوسرے لوگوں کو ناگوار ہوں لیکن ان میں کوئی اخلاق و اعمال کی بنیادی خرابی نہ ہو تو اس سے درگزر کر دی جائے لیکن وہ خرابی جو اخلاق و اعمال اور انسانی و اسلامی معاشرہ کی جڑوں اور بنیادوں کو ہلا کے رکھ دے تو اس کی سزا ہوگی اور خود اسلام نے بھی ایسی چیزوں کیلئے سزا متعین کی ہے۔

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ شوریٰ، آیت ۳۷۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۂ تغابن، آیت ۱۴۔

لیکن قرآنِ حکیم نے مغفرت کے ایک اور طریقہ کار کا بھی تعین کیا ہے کہ اگر کسی انسان نے وحدہٗ لاشریک سے شرک کیا، اس کے مرسل کی تکذیب کی، کسی کو قتل کیا، طاقت کے بل بوتے پر کسی کا مال لوٹا، کسی کی بے خبری اور بے علمی میں اس کا مال چوری کیا، خنزیر و خمر کی خورد و نوش کی، کسی صنف نازک سے غیر اخلاقی اور غیر قانونی طور پر جنسی تسکین حاصل کر کے اس کی عزت و ناموس کا دامن تار تار کیا، کسی عفت مآب باعصمت اور پاک دامن خاتون پر الزام و اتہام لگا کر اس کی آبرو کو آب جُو بنا دیا اور ان جیسے دوسرے امور کا ارتکاب کیا تو اب اگر وہ یہ چاہتا ہے کہ ان تمام چیزوں سے اس کی تطہیر ہو جائے، وہ صاف اور پاکیزہ ہو جائے اور آخرت میں اس کی معافی و مغفرت ہو جائے، ان میں سے کسی کے بارے میں بھی اس سے باز پرس نہ ہو تو وہ انصاف کے تقاضے پورے کرے اور جذبہ اخلاص کے ساتھ اللہ رب العالمین سے مغفرت و معافی طلب کرے اس طلب مغفرت کو اصطلاح میں استغفار کہتے ہیں۔

"غفران و مغفرة" کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کی طرف کر دی جائے تو اس کے بارے میں امام راغب لکھتے ہیں:

الغفران و المغفرة من الله، هو ان يصون العبد من ان يمسه العذاب (۱)

یعنی جب غفران اور مغفرت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو گی تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ''بندہ کو عذاب کے اثر سے بچانا'' اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کی مغفرت فرما دی یعنی اسے عذاب سے محفوظ فرما دیا۔ جب اللہ تعالیٰ کسی کو عذاب سے محفوظ فرمائے تو اسے جنت میں داخل کرے گا۔ جب اسے جنت میں داخل کرے گا تو اسے اپنے انعامات و اکرامات سے سرفراز فرمائے گا۔ تو مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ جس کی مغفرت فرمائے گا اس پر اپنے انعامات فرمائے گا۔

۱۔ المفردات، ص ۳۶۷۔

تو جب کوئی آدمی اللہ تعالیٰ سے استغفار کرے گا یعنی مغفرت طلب کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کی مغفرت فرمائے گا۔ لیکن اس کے مطالبہ میں صدق و صفائی اور اخلاص ہونا چاہئے۔ امام راغب لکھتے ہیں:

الاستغفار، طلب ذلک بالمقال والفعال، وقوله استغفروا ربکم انه کان غفارا لم یؤمروا بان یسألوه ذالک باللسان فقط، بل باللسان و بالفعال، فقد قیل الاستغفار باللسان من دون ذالک بالفعال، فعل الکذابین. (۱)

یعنی استغفار کا مطلب یہ ہے کہ یہ قول اور عمل دونوں سے ہو، اللہ تعالیٰ کا فرمان ''اپنے رب سے استغفار کرو کہ بے شک وہ بہت مغفرت کرنے والا ہے۔ اس میں لوگوں سے یہ نہیں کہا گیا ہے کہ تم صرف زبان سے استغفار کرو بلکہ زبان اور عمل دونوں سے استغفار کا حکم ہے۔ اور ایسی استغفار جو صرف زبانی ہو اس میں عمل نہ ہو کذاب لوگوں کا کام ہے۔

جب استغفار ہو تو اس میں زبان کے ساتھ ساتھ دل کا ارادہ بھی ہو اور پھر جس عمل سے استغفار کی جا رہی ہے اس سے احتراز و اجتناب بھی لازم ہے۔ تب استغفار کا عمل کامل ہوگا۔ تو جب اللہ تعالیٰ سے استغفار کی جائے تو نہایت اخلاص اور جذبہ صادقہ سے کی جائے۔ اور اس عزم و یقین سے کی جائے کہ وہ ''غفار و تواب'' میری باتوں کو سن رہا ہے اور میرے ارادوں اور جذبوں کو دیکھ رہا ہے اور میرے مطالبہ کو پورا فرما رہا ہے۔ چنانچہ قرآنِ حکیم نے بڑے بڑے کفار سے کہا ہے۔

وَ اَنِ اسۡتَغۡفِرُوۡا رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوۡبُوۡۤا اِلَیۡهِ یُمَتِّعۡكُمۡ مَّتَاعًا حَسَنًا. (۲)

یعنی اپنے رب سے استغفار کرو پھر اس کی بارگاہ میں توبہ کرو۔ وہ تمہیں بڑی اچھی اور گراں مایہ متاع عطا فرمائے گا۔

۱۔ المفردات، ص ۳۶۸۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۂ ھود، آیت ۳۔

دوسری جگہ فرمایا:

یَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّکُمْ ثُمَّ تُوْبُوْا اِلَیْهِ. (۱)

اے میری قوم! اپنے رب سے استغفار کرو پھر اس کی بارگاہ میں توبہ کرو یعنی اپنے سارے بُرے اعمال کی معافی اور مغفرت کے لئے اللہ تعالیٰ سے استغفار و توبہ کا طریقہ کار اختیار کیا جائے۔ سب سے پہلے اپنے برے اعمال سے استغفار کی جائے اور پھر توبہ یعنی رجوع الی اللہ کیا جائے۔ استغفار اور توبہ کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ قرآنِ حکیم میں اکثر و بیشتر مقامات پر ایک ساتھ ہی ان کا ذکر آتا ہے۔ اور بعض دفعہ الگ الگ بھی استعمال ہوئے ہیں۔

ان دونوں آیاتِ کریمہ میں استغفار کے ساتھ توبہ کا ذکر ہے۔ توبہ کا معنی رجوع کرنا اور لوٹنا ہوتا ہے لیکن قرآنِ حکیم کی اصطلاح میں رجوع الی اللہ کو توبہ کہتے ہیں۔ تاہم توبہ اس انداز سے ہو کہ دوبارہ اس عمل کا اعادہ نہ کرنے کا جذبہ اور پختہ ارادہ ہو۔ توبہ کا سبب ندامت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ندامت سے دل میں ایک ایسی کیفیت پیدا ہوتی ہے جس سے وہ شخص اپنے اخلاق و اعمال کا محاسبہ کرتا ہے اور جب ان کی برائی اس پر عیاں ہو جاتی ہے تو پھر وہ اس برائی کو حقیقی طور پر برائی سمجھتا ہے اور ان اخلاق و اعمال سے گریزاں ہو کر وہ اچھے اخلاق و اعمال کو اختیار کر کے اچھی زندگی گزارنے کی دل میں ٹھان لیتا ہے۔

چنانچہ ندامت اسے اس مقام تک لے آئی۔ لیکن اس مرحلہ تک پہنچنے میں اسے بے شمار تکالیف و مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ چونکہ جذبہ ندامت اس کے قلب میں راسخ ہو چکا تھا۔ اس لئے وہ ان مراحل سے گزرتا گیا اور حقیقت تک نہ صرف اس کی رسائی ہو گئی بلکہ وہ حقیقت اس کے قلب میں مستقیم و مستحکم ہو گی۔ اسی لئے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا ہے:

اَلنَّدَامَةُ تَوْبَةٌ

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ ھود، آیت ۵۲۔

یعنی ندامت خیر کے جذبات کو ابھار کر شر کو مٹا دیتی ہے۔ وہ استغفار کرتا ہے، رجوع الی اللہ کرتا ہے۔ اور پھر اس جذبہ کو قائم رکھتا ہے اور اس طرح وہ برائی پر غالب رہتا ہے۔ حضرت امام غزالی نے اس حدیث کی تشریح میں لکھا ہے۔

فالعلم، والندم، والقصد المتعلق بالترک فی الحال والاستقبال، والتلافی فی للماض ثلاثة معانٍ مترتبة فی الحصول علی التوبة، و یطلق اسم التوبة علٰی مجموعها.(۱)

یعنی علم، ندامت اور ایسا ارادہ جو برائی کے حال و استقبال میں ترک کرنے اور ماضی کی تلافی کرنے سے متعلق ہو، یہ تینوں چیزیں حصول توبہ پر مترتب ہوتی ہیں اور ان کے مجموعہ کو توبہ کہا جاتا ہے۔ اس تشریح سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ ''ندامت'' توبہ کی جزء اعظم ہے۔

اس لئے یہ کہا گیا ہے کہ

کثیر ما یطلق اسم التوبة علی معنی الندم

یعنی بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ ندامت کے مفہوم کو توبہ کہا جاتا ہے۔ "توبة النصوح" کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں۔

هو ان یهجر الذنب و یعزم علٰی ان لا یعود الیه ابداً.(۲)

یعنی توبۃ النصوح یہ ہے کہ وہ شخص گناہ کو ترک کر دے اور اس پر عزم مستقیم رکھے کہ اس نے پلٹ کر اس پرانی دنیا میں کبھی بھی نہیں جانا ہے۔

اللہ تعالیٰ مؤمنوں سے فرماتا ہے۔

وَتُوْبُوْا اِلَى اللّٰهِ جَمِيْعًا اَيُّهَ الْمُؤْمِنُوْنَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ٥ (۳)

یعنی جس طرح کفار کو یہ دعوت دی جاتی ہے کہ وہ شرک و کفر کی زندگی کو ترک کر

۱۔ احیاء العلوم، ج ۴، ص ۴۔ ۲۔ احیاء العلوم، ج ۴، ص ۴

۳۔ قرآن حکیم، سورۃ النور، آیہ ۳۱۔

کے پاکیزہ زندگی گزارنے کے لئے توبہ کریں اسی طرح مسلمانوں کو دعوت دی جارہی ہے کہ اے مؤمنو! تم سب اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع قائم رکھو تاکہ تم کامیاب رہو۔ حضرت امام راغب اصفہانی توبہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

التوب ترک الذنب علیٰ جمل الوجوہ، وھو ابلغ الوجوہ الاعتذار، فان الاعتذار علیٰ ثلاثۃ اوجہ، اما ان یقول المعتذر لم افعل، او یقول فعلت لاجل کذا، او فعلت و اساء ت و قد اَقْلَعْتُ، ولا رابع لذلک وھذا الاخیر ھو التوبۃ، والتوبۃ فی الشرع ترک الذنب لقبحہ، والندم علی ما فرط منہ، والعزیمۃ علی ترک المعاودۃ، و تدارک علیٰ ما امکنہ ان یتدارک من الاعمال بالاعادۃ، فمتی اجتمعت ھذا الرابع فقد کمل شرائط التوبۃ.(۱)

توبہ کے معنی گناہ کے احسن طریقہ سے ترک کرنے کے ہیں اور یہ معذرت کی سب سے بہتر صورت ہے۔ کیونکہ اعتذار کی تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ اعتذار کرنے والا کہہ دے "لم افعل" میں نے نہیں کیا (گویا انکار کر دیا) دوسری صورت یہ ہے کہ اسے درست قرار دینے کے لئے کہہ کہ میں نے اس سبب سے کیا ہے اور تیسری صورت یہ ہے کہ میں نے کیا اور میں نے خطا، کی اور میں نے ترک کیا۔ اور اعتذار کی کوئی چوتھی صورت نہیں ہے اور یہ آخری صورت توبہ ہے۔ اور شریعت میں توبہ اسے کہتے ہیں کہ گناہ کو اس کی برائی کی وجہ سے ترک کیا جائے اور جو کوتاہی اس سے سرزد ہوئی ہے اس پر ندامت کی جائے اور اس کے دوبارہ نہ کرنے کا پختہ ارادہ کیا

۱۔ المفردات، ص ۷۵۔

جائے اور ان گناہوں کا جو اس نے بار بار کئے ہیں اگر ان کی تلافی ہو
سکتی ہے تو اس میں سعی و کوشش کرے، تو جب یہ چار چیزیں جمع ہوں
گی تو توبہ کی شرائط مکمل ہو جائیں گی۔

توبہ کی اس مختصر وضاحت کے بعد گزارش ہے کہ استغفار کا مطلب اللہ تعالیٰ سے مغفرت کا طلب گار ہونا ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے۔

وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ اِبْرَاهِيْمَ لِاَبِيْهِ اِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ وَّعَدَهَا اِيَّاهُ (۱)

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے ''اَبْ'' سے استغفار کرنے کا وعدہ کیا تھا اور جب آپ نے اپنے ''اَبْ'' کے لئے استغفار کی وہ وعدہ نبھانے کی حد تک تھی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے ''اَبْ'' کے لئے کس طرح استغفار کی تھی۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

وَاغْفِرْ لِاَبِیْ اِنَّهٗ كَانَ مِنَ الضَّآلِّيْنَ (۲)

اے میرے رب! میرے ''اَبْ'' کو معاف کیجئے اور اس کی مغفرت کیجئے کہ وہ گمراہوں میں سے تھا۔ اس آیۃ کریمہ میں دو باتیں ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ وہ گمراہوں میں سے تھا اور دوسری بات یہ ہے کہ اے میرے رب! اسے معاف کیجئے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ استغفار کے لئے گناہوں کا ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ گناہ گمراہی کا سبب بنتے ہیں۔ لہٰذا گمراہ ہونے کے لئے گناہوں کا ہونا ضروری ہے۔ اب ان گناہوں کے درجات ہوں گے۔ ایک مشرک کے گناہ بڑے بھاری گناہ ہوں گے۔ سب سے بڑا گناہ تو شرک ہے، جو اس کی سب سے بڑی گمراہی کا سبب بنا ہوا ہے۔ پھر اس رسول برحق کا انکار ہے جو ہدایت و حکمت سے لوگوں کو تعلیم و تزکیہ سے نوازنا چاہتا ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ''اَبْ'' شرک کرنے والے تھے۔ ان کے گناہ کا بوجھ بہت بھاری تھا کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام بڑے واضح طور پر کہہ رہے ہیں۔

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ التوبہ، آیت ۱۱۴۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الشعریٰ، آیت ۸۶۔

اِنِّیۡ اَرٰکَ وَ قَوۡمَکَ فِیۡ ضَلٰلٍ مُّبِیۡنٍ ○ (۱)

کہ میں آپ اور آپ کی قوم کو کھلی ہوئی گمراہی میں پاتا ہوں۔ اس آیہ کریمہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی قوم کی سربراہی بھی کر رہے تھے۔ اس لئے انہیں اول اور الگ سے بلکہ اصالتاً خطاب کیا اور پھر تبعاً قوم سے خطاب کیا۔ گویا کہ وہ اپنے شرکیہ عقائد کے گناہوں کے بوجھ کے ساتھ اپنی قوم کے بھی ایسے گناہوں کا بوجھ اٹھائے ہوئے ہیں۔

تو ایک مشرک کے گناہوں کا بوجھ بڑا بھاری ہو گا۔ اور ایک غیر مشرک کے گناہوں کا وہ وزن نہیں ہو گا۔ پھر ایک مسلم جو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور معبودیت اور اپنے رسول کی رسالت اور پھر آخرت پر ایمان و یقین رکھتا ہے اس کے خطاؤں کا وزن اور کم ہو گا۔ اور پھر وہ پرہیز گار مؤمن جو فرائض، واجبات، سنن مؤکدہ و غیر مؤکدہ، مستحبات اور افضل تک کو ادا کرتا ہے۔ حرام مکروہ تحریمی، تزیہی اور اساءت تک سے گریز اختیار کرتا ہے اس کی کوتاہیوں اور فروگزاشتوں کا وزن کتنا محدود اور کتنا کم ہو گا۔ آپ اندازہ کر سکتے ہیں اور پھر رسول برحق جو معصوم و محفوظ ہوتے ہیں تو وہ بہت ہی دقیق، رقیق اور قصیر چیز سے استغفار کریں گے جو علماء و عرفا کے طائرِ فکر کی چشم حقائق بیں کی بطش و گرفت میں بھی نہ آ سکے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

وَلَوۡ اَنَّهُمۡ اِذۡ ظَّلَمُوۡۤا اَنۡفُسَهُمۡ جَآءُوۡكَ فَاسۡتَغۡفَرُوا اللّٰهَ
وَاسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ الرَّسُوۡلُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيۡمًا ○ (۲)

یعنی جب کفار و مشرکین اپنے نفوس پر ظلم کر کے معافی کے لئے آپ کی خدمت میں آ جائیں۔ اللہ تعالیٰ سے مغفرت کے طلب گار ہوں اور رسول برحق بھی ان کے لئے اللہ تعالیٰ سے مغفرت طلب کریں تو اللہ تعالیٰ کو توبہ قبول کرنے والا اور رحم کرنے والا پائیں گے۔ یعنی وہ کافر و مشرک جس نے اپنی جان پر شرک و کفر کا ظلم کر کے اپنے آپ کو مستحق نار ٹھہرا لیا تو اب وہ اگر اس آتش سوزاں سے رہائی اور رستگاری کا خواہش مند ہے تو وہ اللہ تعالیٰ سے:

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الانعام، آیت ۷۴۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ النساء، آیت ۶۴۔

اللھم اغفرلی، اللھم اغفرلی، اللھم اغفرلی.

کی التجائیں کرے اور حضرت رسول مقبول علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی اس کے لئے "اللھم اغفرہ" کی درخواست کریں تو وہ اللہ تعالیٰ کو تواب و رحیم پائے گا۔ آیۃ کریمہ میں استغفار کا ذکر ہے اور اس کے آخری حصہ میں ''تواب'' کا لانا اس بات کا اشارہ دیتا ہے کہ اس استغفار میں توبہ بھی موجود ہے اور یہی چیز "واستغفرہ انہ کان توابا" میں بھی ہے۔ اور پھر ''رحیم'' اس طرف اشارہ دیتا ہے کہ مشرک کی استغفار سے اس کی مغفرت کرنا اللہ تعالیٰ کی ''وسعت رحمت'' کا تقاضا ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام اپنی قوم سے کہتے ہیں۔

فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّاراً ○ (۱)

اے اللہ! میں نے ان سے کہا ہے کہ اپنے رب سے مغفرت طلب کرو وہ بہت زیادہ مغفرت کرنے والا ہے۔

حضرت نوح علیہ السلام کی قوم عقائد و اعمال کی تمام خرابیوں میں ملوث تھی۔ ان سے کہا جا رہا ہے کہ وہ اپنے باطل عقائد اور شدید ترین بُرے اعمال سے استغفار کریں۔ ظاہر ہے کہ ایسے کافر لوگ اپنے قبیح ترین عقائد و اعمال سے استغفار کریں گے۔ رہ گئی بات مسلمانوں کی تو ان کا دستور حیات ہے۔

وَالْمُسْتَغْفِرِيْنَ بِالْاَسْحَارِ ○ (۲)

یہ طریقہ مسلمانوں کی روایت و معاشرت میں شامل ہے کہ وہ سحری کے وقت استغفار کرتے ہیں۔ سحری کا وقت یکسوئی اور تنہائی کا ہوتا ہے، سکون و اطمینان کا ہوتا ہے، اس وقت خشوع و خضوع اور حضور قلب سے **اللھم اغفرلی** اور **استغفر اللہ و اتوب الیہ** کا ورد کرتے ہیں اور ایک دوسرے مقام میں ہے:

وَ بِالْاَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ ○ (۳)

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ نوح، آیت ۱۰ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۂ آلِ عمران، آیت ۱۸۔

۳۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الذاریات، آیت ۱۸۔

یعنی صبر کرنے والے، سچائی والے، عاجزی کرنے والے، راتوں کو جاگنے والے بندے سحری کے وقت استغفار کرتے ہیں۔ اس سے لو لگائے بیٹھے ہوتے ہیں۔ دل اور زبان دونوں سے استغفر اللہ و اتوب الیہ کا تکرار کرتے ہوئے اپنی عبدیت اور بندگی کا اظہار کر رہے ہوتے ہیں۔ جو بندے ان صفات سے متصف ہوں وہ کیا کوتاہیاں کرتے ہوں گے۔ ان میں کیا کمزوریاں ہوگی کہ وہ ان سے استغفار کرتے ہیں اور اپنا سب سے قیمتی وقت اس کام میں صرف کرتے ہیں۔ یہ لوگ جن اعمال سے استغفار کرتے ہوں گے ان میں کوئی کم درجہ کی ہی کمزوری پائی جاتی ہوگی۔ اللہ تعالیٰ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فرمایا ہے۔

فَاعۡفُ عَنۡهُمۡ وَاسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَ شَاوِرۡهُمۡ فِي الۡاَمۡرِ ۚ (۱)

آپ مسلمانوں سے درگزر فرمائیں، ان کے لئے استغفار کریں اور کسی خاص معاملہ میں ان سے مشورہ کر لیا کریں۔ آیۂ کریمہ میں مسلمانوں کے حوالے سے جہاں دو باتیں اور ہیں وہاں ان کے لئے مغفرت کی دعا کرنے کا حکم بھی ہے اور حدیث میں آتا ہے کہ آپ اُن کی مغفرت کیلئے دعا کرتے تھے۔ قرآنِ حکیم میں ملائکہ کے بارے میں ہے کہ:

يَسۡتَغۡفِرُوۡنَ لِلَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا ۚ (۲)

ملائکہ بھی اہل ایمان کے لئے استغفار اور مغفرت کی دعا کرتے ہیں۔

ان آیات کریمہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اہل ایمان خود بھی اپنے لئے استغفار کرتے ہیں، حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی ان کے لئے استغفار کرتے ہیں اور ملائکہ بھی ان کے لئے استغفار کرتے ہیں۔

ہم گزشتہ اوراق میں اس بات کا ذکر چکے ہیں کہ کفار و مشرکین جن عقائد و اعمال سے استغفار کرتے ہیں وہ بہت بھاری بوجھ والے ہوتے ہیں اور اہل ایمان خصوصاً تقویٰ دار جن اعمال سے استغفار کرتے ہیں ان میں خفت اور ہلکا پن ہوتا ہے۔ حضرات انبیاء کرام بھی اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ آلِ عمران، آیت ۱۵۹۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ غافر، آیت ۷۔

وَ ظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهٗ (۱)

حضرت داؤد علیہ السلام نے سمجھا کہ ہمارا تو امتحان لیا گیا ہے تو انہوں نے اپنے رب سے استغفار کی۔ یہ حضرت داؤد علیہ السلام کا عمل ہے کہ اللہ تعالیٰ سے مغفرت کے طلب گار ہوئے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فرمایا گیا۔

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ وَاسْتَغْفِرْهُ ط اِنَّهٗ کَانَ تَوَّابًا o (۲)

یعنی اپنے رب کی تسبیح وتحمید کریں اور اس سے استغفار کریں۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیۂ کریمہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دو کام کرنے کا حکم دیا ہے۔ ایک تو یہ کہ اپنے رب کی تسبیح وتحمید کریں اور دوسرا کام استغفار کرنا ہے۔

قرآنِ حکیم میں کفار ومشرکین سے استغفار کے لئے کہا گیا ہے، اہل ایمان سے استغفار کے لئے کہا گیا ہے۔ حضرات انبیاء کرام نے استغفار کی۔ حضرت سید الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے استغفار کے لئے کہا گیا اور آپ نے استغفار کی۔ لیکن کس نے کس سے استغفار کی۔ ہر ایک طبقہ نے اپنے اپنے حالات کے مطابق استغفار کی۔ کفار ومشرکین نے عقائد باطلہ اور اعمال فاسدہ سے استغفار کی۔ اہل ایمان نے اپنی کوتاہیوں اور فروگزاشتوں سے استغفار کی۔ اور حضرات انبیاء کرام نے کس سے استغفار کی، میں کچھ کہہ نہیں سکتا۔

حضرت شیخ اسمٰعیل حقی نے حضرت ابن عربی کا ایک بیان نقل کیا ہے وہ لکھتے ہیں:

استغفار الانبیاء، لا یکون عن ذنب حقیقة کذنوبنا، و انما هو عن امر یدق عن عقولنا، لانه لا ذوق لنا فی مقامهم، فلا یجوز حمل ذنوبهم علٰی نتعقله نحن من الذنب. (۳)

حضرت انبیاء کرام کی استغفار ہمارے ذنوب کی طرح حقیقتاً ذنب سے نہیں ہوتی۔ ان کی استغفار ایسی شی سے ہوتی ہے جو دقیق، باریک اور

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ ص، آیت ۲۴۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ النصر، آیت ۳

۳۔ روح البیان، ج ۹، ص ۹۔

قصیر ہونے کی وجہ سے ہماری فہم و فراست سے بالا ہے۔ اس لئے کہ ہم ان کے مقام رفیع کی حلاوت سے نا آشنا ہونے کی وجہ سے بے خبر ہیں۔ چنانچہ انبیاء کرام کے ذنوب کو اس معنی و مفہوم پر محمول نہیں کرنا چاہئے جو ہم ذنب سے سمجھتے ہیں۔

چونکہ ہم ان کے مقام و مرتبہ سے احساس ذوق نہیں رکھتے۔ اس لئے متبادر طور پر ذنب کا جو معنی ہمارے خزانہ معلومات میں ہے اس کا انتساب حضرات انبیاء کرام کی طرف کرنا درست نہیں ہے۔ قرآنِ حکیم میں **استغفر لذنبک** آیا ہے۔ علماء تفسیر نے اس پر بحث کی ہے اور کہا ہے:

من المعلوم ان الاستغفار لمن لا ذنب له لا یحسن فعلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بھذا الطریق.

یعنی وہ ذات قدسیہ جس کا کوئی ذنب ہی نہ ہو اسے استغفار کا حکم فرمانا عجیب سا لگتا ہے لیکن حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اس طریقہ خطاب کا مطلب سمجھتے تھے اور کثرت سے استغفار کرتے تھے۔ چونکہ استغفار عبادت ہے اور علماء تفسیر نے اس کے اس پہلو کو اہتمام سے بیان کیا ہے۔ ہم یہاں اس کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

چنانچہ امام فخر الدین رازی لکھتے ہیں:

المقصود منه، محض التعبد، کما فی قوله تعالٰی ربنا و اتنا ما وعدتنا علٰی رسلک، فان ایتاء ذالک الشئی و اجب، ثم انه امرنا بطلبه، ولقوله رب احکم بالحق. من انا نعلم انه لا یحکم الا بالحق. (۱)

یعنی استغفار ذنب سے مقصود محض عبادت ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اے ہمارے رب جو تو نے اپنے رسولوں سے وعدہ فرمایا

۱۔ تفسیر کبیر، ج ۲۷، ص ۷۷۔

ہے وہ پورا فرما۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا وعدہ فرمایا ہے اس کا دینا اور پورا کرنا اس کے لئے واجب و لازم ہے۔ اس کے باوجود اس کی طلب کا ہمیں حکم دیا گیا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اے رب حق کے ساتھ فیصلہ فرما باوجود اس کے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ وہ حق کے ساتھ فیصلہ کرتا ہے۔

حضور علیہ السلام کا استغفار کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آپ کے ذنب تھے اور ان سے استغفار کا حکم دیا جا رہا ہے۔ آپ کے ذنب تو تھے ہی نہیں اس لئے آپ کا استغفار کرنا محض عبادت کرنا تھا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولوں سے فتح و نصرت کا جو وعدہ فرمایا ہے وہ اسے پورا کرے گا لیکن اللہ تعالیٰ سے ایفاء عہد کا مطالبہ جاری رکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ تو اب ایفاء عہد کا مطالبہ عبادت ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے یاایھا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کیلئے اللہ تعالیٰ سے صلوٰۃ وسلام کا مطالبہ کرو۔ چنانچہ ہم نماز اور غیر نماز میں اس مطالبہ کو **اللھم صل وسلم علی محمد و علی آل محمد** کہہ کر بار بار دہراتے ہیں۔ ہمارا یہ مطالبہ جاری رکھنا عبادت ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے حکم سے ''استغفار'' آپ کی عبادت ہے۔ حضرت ابوحیان اندلسی بھی لکھتے ہیں:

المقصود منه محض التعبد، کما فی قوله تعالیٰ ربنا و اٰتنا ما وعدتنا علیٰ رسلک فان ایتاء ذلک الشئی واجب، ثم انه امرنا بطلبه. (۱)

یعنی اس مقام میں جو استغفار کا حکم ہے اس سے مراد محض عبادت ہے۔ جس طرح قرآنِ حکیم میں ہے کہ اے ہمارے رب جو تو نے اپنے رسولوں کے بارے میں ہم سے وعدہ کیا ہے اسے پورا فرما۔ اللہ تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ **ان اللہ لا یخلف المیعاد.** کہ وہ اپنے وعدہ کے خلاف نہیں کرتا۔ اس نے جو وعدہ کیا ہے اس کا پورا کرنا اس نے اپنے اوپر واجب و

۱۔ تفسیر البحر المحیط، ج ۷، ص ۴۷۱۔

لازم قرار دے رکھا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ایفاء عہد کا مطالبہ کرنے کا حکم دے رکھا ہے تو اب کسی کا اللہ تعالیٰ سے اس عہد کے ایفاء کا مطالبہ کرنا عبادت ہوگا۔ تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا استغفار کرنا محض عبادت ہے۔ حضرت شیخ زادہ لکھتے ہیں:

هذا تعبد من الله تعالىٰ لرسوله صلى الله عليه وسلم يزيد به درجة وليصير ذلك سنة لمن بعده (۱)

کہ اس مقام میں استغفار کا جو حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کیلئے ہے وہ "محض عبادت" کا ہے تا کہ اس سے آپ کے درجات بلند ہوں اور بعد میں آنے والوں کے لئے آپ کی یہ سنت قائم رہے۔ گویا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کوئی ذنب نہیں ہے آپ کو جو استغفار کا حکم دیا گیا ہے یہ محض عبادت کا حکم ہے۔ حضرت شیخ علی بغدادی لکھتے ہیں:

و عند من لا يجوز الصغائر علىٰ الانبياء، يقول تعبد من الله تعالىٰ لنبيه صلى الله عليه وسلم يزيده درجة، ولتصير سنة لغيره من بعد ذلك. (۲)

یعنی اہل علم کا وہ طبقہ جو انبیاء کرام سے صغائر کے صدور کا قائل نہیں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس مقام میں استغفار کا جو حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اس سے مراد محض عبادت ہے تا کہ اس سے آپ کے درجات بلند ہوں اور دوسرے لوگ جو آپ کے بعد آئیں ان کے لئے سنت اور ایک طریقہ کار متعین ہو جائے۔ اسی بات کا ذکر کرتے ہوئے حضرت شیخ اسمٰعیل حقی لکھتے ہیں:

هذا تعبد من الله لرسوله صلى الله عليه وسلم يزيد به درجة وليصير ذلك سنة لمن بعده. (۳)

یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا "استغفار ذنب" امر تعبدی ہے تا کہ اس سے آپ

۱۔ شرح تفسیر بیضاوی، ج ۴، ص ۲۴۰۔ ۲۔ تفسیر لباب التاویل، ج ۴، ص ۷۹۔

۳۔ تفسیر روح البیان، ج ۹، ص ۹۔

کے درجات بلند ہوں اور آپ کی امت کے لئے پہلے سے ایک طریقہ کار موجود ہو۔ حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی لکھتے ہیں:

امر تعبدی، یزید به درجة، یصیر سنة لما بعده (۱)

یعنی ''استغفار'' کا یہ حکم امر تعبدی ہے تا کہ اس سے آپ کے درجات بلند ہوں اور بعد میں آنے والوں لوگوں کے لئے سنت موجود ہو۔

یہ ان اصحاب علم کی توجیہ ہے جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ''ذنب'' کی نسبت کے قائل ہیں مگر ''استغفار ذنب'' کے جوف کو چاندی جیسی خوبصورتی سے بھر کے یعنی اسے ''امر تعبدی'' قرار دے کر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف اس کے ظاہری انتساب کو قائم رکھا۔ اگر ''لذنبک'' کی اس توجیہ کو قبول کر لیا جائے تو قرآنِ حکیم کے ظاہری کلمات میں بھی کوئی رد و بدل لازم نہیں آتا اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے مقام رفیع اور منصب منیع کے برعکس کوئی چیز لازم نہیں آتی۔

۱۔ تفسیر مظہری، ج ۸، ص ۲۶۳۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اور نسبتِ ذنب

ذنب، استغفار اور توبہ کی وضاحت کے بعد گزارش ہے کہ قرآنِ حکیم میں ان تینوں کلمات کا ایک ساتھ استعمال موجود ہے کہ جب کوئی استغفار و توبہ کرے گا تو وہ اکثر ''ذنب'' سے کرے گا اور پھر اسی طرح اکثر ''ذنب'' سے ہی استغفار و توبہ ہوگی۔

لیکن ان کلمات بلکہ تمام کلمات کا استعمال جس کے لئے کیا جاتا ہے اس معاملہ میں اسے بڑی اہمیت حاصل ہے۔ جیسے عربی زبان میں ''لوہے'' کو ''حدید'' اور ''درخت'' کو ''شجر'' کہا جاتا ہے اور اس کے برعکس نہیں ہوسکتا یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ ''درخت'' کو ''حدید'' اور ''لوہے'' کو ''شجر'' کہا جائے اور ایسے ہوا بھی نہیں ہے۔ جن کلمات کو کسی کے لئے خاص کیا جاتا ہے تو گویا ان کلمات کا اس ذات سے کوئی خاص تعلق ہے، جس طرح کہ ایک شخص کی دونوں آنکھیں موجود ہیں اور کام بھی کر رہی ہیں یا اس کی دونوں آنکھیں بند اور بے نور ہیں اور دیکھنے کا عمل سرانجام نہیں دے سکتیں، تو ان کے لئے "بصیر" اور "اعمیٰ" کا کلمہ استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص ایسا ہو کہ اس کی ایک آنکھ موجود ہو اور کام بھی کر رہی ہو اور دوسری آنکھ موجود نہ ہو یا ضائع ہوگئی ہو تو اسے "اَعْوَرُ" کہتے ہیں۔ چنانچہ "اَعْوَرُ" کا کلمہ اس شخص کے ساتھ خاص ہے جس کی ایک آنکھ کام نہ کر رہی ہو۔ لہٰذا "بصیر" اور "اعمیٰ" کو "اَعْوَرُ" نہیں کہا جائے گا۔ تو گویا "اَعْوَرُ" کی یک چشم کے ساتھ خاص خصوصیت قائم ہے اسی لئے اسی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہی صورت حال ذنب، استغفار اور توبہ کی ہے جس کے ساتھ یہ قائم ہوں گے اس کی شخصیت اور درجہ و مرتبہ کا لحاظ کرتے ہوئے اپنے معنی و مفہوم کا اظہار کریں گے۔

اس طرح کلمہ ''صلوٰۃ'' ہے کہ جب اس کا فاعل اللہ تعالیٰ ہو تو اس کا معنی رحمت نازل کرنے والا ہوگا۔ اور جب اس کا فاعل فرشتہ ہوگا تو اس کا معنی استغفار کرنا ہوگا۔ اور جب اس کا فاعل بندہ ہوگا تو اس کا معنی دعا و نماز ہوگا۔ یہ تبدیلی اس طرف اشارہ دیتی ہے کہ ''صلوٰۃ'' کا جس سے بنیادی تعلق ثابت کیا جا رہا ہے اس کے بدلنے سے معنی میں یہ

تبدیلی رونما ہوئی ہے۔

جب یہ حقیقت آپ کے سامنے آ گئی تو اب اس حقیقت کو بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ذنب، استغفار اور توبہ یہ وہ کلمات ہیں کہ جن ذوات کے ساتھ ان کا تعلق ہو گا یہ ان کی نمائندگی کریں گے اور اس نمائندگی میں اپنے متعلق کے مرتبہ و درجہ کو پیش نظر رکھیں گے۔ چنانچہ جب کلمہ ''ذنب'' کا تعلق ایک کافر و مشرک سے ہو گا تو اس کا معنی و مراد اس کے حساب سے ہو گا اور جب اس کا تعلق ایک مؤمن سے ہو گا تو اس کا معنی و مراد اس کے حساب سے ہو گا اور جب اس کا تعلق ایک مؤمن متقی کے ساتھ ہو گا تو اس کا معنی و مراد اس کے حساب سے ہو گا اور جب اس کا تعلق ایک نبی و رسول سے ہو گا تو اس کا معنی و مراد ان کی ذات قدسیہ کے لحاظ سے ہو گا۔ اور جب اس کا تعلق حضرت سید الانبیاء اور سید الرسل علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ہو گا تو اس کا معنی و مراد ان کی ذات اقدس کے لحاظ سے ہو گا۔ ہم نے یہ بات بالکل واضح صورت میں لکھی ہے تا کہ قاری ہماری بات سمجھنے میں کسی ابہام و اغلاق میں نہ رہے۔

چنانچہ قرآنِ حکیم میں جن تین مقامات پر ''ذنب'' کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کی گئی ہے ہمارے اصحاب علم اور علماء تفسیر نے اس کی تشریح اس طرح کی ہے۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ''ذنب'' کی نسبت قائم رکھی۔ اس میں کسی قسم کا تغیر و تبدل روا نہ رکھا۔ لیکن ''ذنب'' کے لغوی پہلو اور پھر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے مقام و مرتبہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کے معنی و مراد میں محض معمولی سی کمی اور ایسے قصور کو جائز رکھا جس میں شائبہ ذم تک نہ رہا تھا۔

عربی زبان میں ''مجاز عقلی'' کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے، جس کا مختصر مطلب یہ ہے کہ عمل کوئی کرتا ہے اور اس کی نسبت کسی دوسرے کی طرف کر دی جاتی ہے اس لئے کہ ان دونوں میں قربت اور تعلق گہرا ہوتا ہے جس کو قاری بھی سمجھ رہا ہوتا ہے۔

عربی زبان میں کسی کلمہ کو مقدر و محذوف کرنے کا ایک قاعدہ اور طریقہ مروج ہے اسے اختیار کیا گیا ہے۔ چونکہ قرآنِ حکیم میں تین مقامات پر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف جو ''ذنب'' کی نسبت کی گئی ہے اس میں ''ذنبک'' مضاف، مضاف الیہ کی ترکیب اختیار کی

گئی۔ اس لئے تقدیر مضاف کا قاعدہ استعمال کر کے "ذنب" کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے پھیر کر "امہ" اوراس کے متبادل کلمات کی طرف کردی گئی۔

علماء تفسیر نے ان تینوں صورتوں کو قبول و اختیار کیا اور اکثر و بیشتر ایسے مقامات پر ان کو بڑے اہتمام سے ذکر کیا اور کسی ایک کو دوسری پر ترجیح و فوقیت نہیں دی اور قاری کے ذوق پر چھوڑ دیا وہ جس مذاق کو چاہے قبول و اختیار کر لے۔ اور ہم آگے ان ہی تین طریقوں پر تفصیلی بحث کریں گے۔

ادھر کچھ عرصہ سے ہمارے ہاں برداشت اور روا داری کے جذبہ کے فقدان کے باعث وسعت نظری کی جگہ تنگ نظری نے لے لی ہے، جس نے توسع، کشادہ ظرفی، بلند حوصلگی اور اخلاقی بلندی کو معدوم کر دیا اور یہ چیز ہمارے افراد معاشرہ پر اس طرح اثر انداز ہوئی ہے کہ اس نے مسلک و مذاق کو دین سے بھی بالا کر کے رکھ دیا اور اسی کا یہ شاخسانہ ہے کہ جن مسائل میں علماء سلف نے توسع سے کام لیا تھا اور فریق ثانی کے دلائل کے ضعف کے باوجود ان سے ثابت شدہ مسائل کو قبول کر رکھا تھا بلکہ ان پر ردو قدح سے بھی گریز کئے ہوئے تھے آج نہ صرف ان پر بلکہ اس سے بھی بہت نیچے اتر کر فریق ثانی کی بات اگرچہ ادلّہ شرعیہ سے بھی ثابت ہو تو اسے طعن و تشنیع اور استہزاٴ و تضحیک کا نشانہ بنا کر ردّ کر دیا جاتا ہے اور افسوس اس پر ہے کہ اس کام کے لئے آیات، احادیث اور اکابر کی عبارات سے غیر علمی اور غیر مناسب انداز سے استدلال و استناد کیا جاتا ہے جو نہایت ہی قبیح عمل ہے اور اس پر طرّہ یہ کہ اپنے علم و تقویٰ، اخلاص و طہارت اور صاف دلی کا تاثر دے کر کہا جاتا ہے کہ یہ نہایت جذبہ صادقہ اور نیتِ خالصہ سے لکھا اور بیان کیا گیا ہے۔

چنانچہ اس مسئلہ میں بھی یہی صورت حال ہے کہ مندرجہ بالا مقامات کی تفسیر میں اختلاف نقطۂ عروج پر پہنچ چکا ہے۔ مسلکی اور مشربی وحدت کے باوجود ایک کا دعویٰ ہے کہ اس کی بیان کردہ صورت قرآنِ حکیم کی اصل، اس کی فصاحت و بلاغت، سیاق و سباق اور اخبار احاد کے مطابق ہے، دوسرے فریق کا دعویٰ ہے کہ دوسری صورت عربی قواعد و ضوابط، اسلوب تفسیر، عربی زبان کی وسعت اور گہرائی اور روایات کے مطابق ہے اور اس میں ادب و

احترام ہے۔ اگر یہ اختلاف اس حد تک رہتا تو بسا غنیمت تھا لیکن اس میں تکفیر و تضلیل کا عنصر داخل ہوا جس نے فریب نفس کا گریبان چاک اور کم علمی کا سینہ عریاں کر دیا۔ لیکن المیہ یہ ہے کہ جو اس کے علاج و دواء کے لئے آگے بڑھتا ہے تو نیزوں سے تیز زبانیں اور تلواروں سے تیز قلم اسے خستہ کر دیتے ہیں تو وہ نڈھال ہو کر سایہ دیوار میں پڑ جاتا ہے شاید یہ کم علمی کی اس سموم اور لُو سے میری نگہبانی کرے۔ مجھے توانائی دے اور میں ایک دفعہ پھر اس رزم گاہ میں حکمت و دانائی کی بات آگے بڑھاؤں۔

تاہم اس سب کے باوجود حقیقت زیر حجاب نہ رہ سکتی ہے اور نہ رکھی جا سکتی ہے۔ بلکہ اس کی حقانیت کی روشنی کو فولادی غلافوں سے بھی چھپایا نہیں جا سکتا اور وہ یہ ہے کہ ان آیات کی تفسیر میں اکابر و اسلاف نے جس روش اور طرز کو اختیار کیا ہے اور جس میں کسی نے کسی کے تکفیر و تضلیل نہیں کی اور تفسیر کے ان طریقوں سے ان کا مقصد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے مقام و مرتبہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے اور ادب و احترام کے دائرہ میں رہتے ہوئے اس ''انتساب ذنب'' کا بیان تھا۔ لیکن اب جو لوگ براہ راست ''انتساب ذنب'' کی تفسیر کرتے ہیں۔ ان کی تحریروں سے بے ادبی کا رنگ ابھرتا ہے اور ان کے الفاظ سے تعفن کی سی بو آتی ہے اور سلیم المزاج کو ناک پر رومال لینا پڑتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان کی ''انا'' اور خودی کا عصا فولادی سموں اور نعلوں سے اتنا مضبوط کیا گیا ہے جسے نسیم صبح کے جھونکے اپنی جگہ سے ہلا نہیں سکتے۔ ظاہر ہے ایسی کسی صورت حال کی تائید و حمایت نہیں کی جا سکتی ہے۔

بات یہ نہیں کہ تفسیر کے ان طریقوں میں سے کون سا طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔ بات صرف اور صرف یہ ہے کہ احترام رسالت کا اہتمام اور فریق ثانی کی تکفیر و تضلیل سے احتراز رہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات گرامی اور الذین انعمت علیھم کے بارے میں قلم کو سفاکی، بے باکی، بے ادبی اور عریانیت سے باز رکھا جائے اور جو کچھ لکھا جائے ''الخیر مع اکابرکم'' کی روشنائی سے لکھا جائے۔ اپنی بات الزامی جوابات اور سطحی چیزوں کے ذریعہ مدلل کرنے سے وہ مضبوط نہیں ہوتی بلکہ اس میں قاری کو اصل دلائل کی عدم دستیابی کی طرف اشارہ ملتا ہے اور وہ لکھنے والے کو کم آبی پیراک سمجھنے لگتا ہے۔

اولیٰ اور ترک اولیٰ کی لغوی و فقہی بحث

وہ اصحاب علم جنہوں نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ''ذنب'' کا انتساب کیا ہے، اس میں نہایت ہی کمی، کمزوری اور قصور کے پہلو کو اختیار کرتے ہوئے۔ اولیٰ و افضل کا ترک مراد لیا ہے۔

اَوْلیٰ اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔ اس کی اصل ''وَلْیٌ'' ہے، جس کے من جملہ معانی سے لائق اور قربت ہے اور قرآنِ حکیم میں اس کا استعمال بھی موجود ہے۔

اِنَّ اَوْلَی النَّاسِ بِاِبْرَاهِيْمَ لَلَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ وَ هٰذَا النَّبِيُّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا. (۱)

حضرت ابراہیم علیہ السلام سے زیادہ قریب وہ لوگ ہیں جنہوں نے ان کی اتباع کی اور یہ نبی یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اور اہل ایمان ہیں اور قرآنِ حکیم میں ہے:

اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ. (۲)

یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اہل ایمان پر ان کی جانوں سے زیادہ حق اور قربت رکھتے ہیں اور قرآنِ حکیم میں ہے:

وَاُولُو الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ. (۳)

یعنی رشتہ دار آپس میں ایک دوسرے پر زیادہ حق رکھتے ہیں۔ اس طرح قرآنِ حکیم میں ہے:

فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا. (۴)

یعنی اللہ تعالیٰ ان دونوں کا زیادہ خیر خواہ ہے۔ ان تمام آیات کریمہ سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ ''اَوْلیٰ'' ''وَلْیٌ'' سے ہے اور اس کا معنی زیادہ قریب، زیادہ حق دار، زیادہ لائق وغیرہ ہے۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ ''اَوْلیٰ'' اسم تفضیل کا صیغہ ہے اور اس میں زیادتی کا

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ آلِ عمران، آیت ۶۸۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۂ احزاب، آیت ۶۔

۳۔ قرآنِ حکیم، سورۂ انفال، آیت ۷۵۔ ۴۔ قرآنِ حکیم، سورۃ النساء، آیت ۱۳۵۔

معنی پایا جاتا ہے۔ اسم تفضیل کی اس حیثیت کو ہم قرآنِ حکیم سے واضح کرنا چاہتے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت عبداللہ بن جحش کی سربراہی میں ایک لشکر روانہ فرمایا اور اس نے عمرو بن الحضرمی ایک کافر کو قتل کر دیا اور اس میں اختلاف ہوا کہ حضرات صحابہ نے ۳۰؍ جمادی الاخریٰ کو قتل کیا یا یکم رجب کو قتل کیا۔ چونکہ رجب حرمت والے مہینوں میں شامل ہے جس میں جدال وقتال ممنوع تھا اس لئے مسلمانوں اور کفار کا اس پر اختلاف ہوا۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت عالیہ میں اس مسئلہ کو پیش کر کے وضاحت مانگی گئی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

يَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ. قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ کَبِيْرٌ. وَصَدٌّ عَنْ سَبِيْلِ اللهِ وَکُفْرٌ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. وَاِخْرَاجُ اَهْلِهٖ مِنْهُ اَکْبَرُ عِنْدَاللهِ. وَالْفِتْنَةُ اَکْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ. (۱)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے حرمت والے مہینوں میں قتال کے بارے میں پوچھا جاتا ہے تو آپ فرما دیجئے کہ یہ بڑا جرم ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی راہ سے روکنا اور اللہ تعالیٰ سے کفر کرنا اور مسجد حرام سے روکنا اور اس کے باشندوں کو وہاں سے نکالنا اللہ تعالیٰ کے ہاں ''زیادہ بڑا'' جرم ہے۔ اور یہ چیزیں موجب فتنہ ہیں اور فتنہ قتل سے اکبر یعنی ''زیادہ بڑا'' جرم ہے۔ اس آیت میں کبیر اور اکبر دونوں کلمے استعمال ہوئے ہیں۔ ''کبیر'' صفت مشبہ اور ''اکبر'' اسم تفضیل ہے۔ ''کبیر'' میں بڑا کا معنی پایا جاتا ہے اور ''اکبر'' کا معنی ''زیادہ بڑا'' ہے۔ اب اگر ''کبیر'' کی نفی ہو گی تو اس کے حقیقی معنی کی نفی ہو گی کہ وہ ''کبیر'' نہیں ہے۔ یعنی ''بڑا'' نہیں ہے تو جب وہ بڑا نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ صغیر یعنی ''چھوٹا'' ہے۔ مگر جب ''اکبر'' کی نفی ہو گی تو اس میں جو ''زیادہ'' کا معنی پایا جاتا ہے اس کی نفی ہو گی۔ ''بڑا'' کی نفی نہیں ہو گی۔ چنانچہ جب "اولیٰ" کی نفی ہو گی تو ''زیادہ قربت، زیادہ حق دار، زیادہ لائق'' میں سے ''زیادہ'' کی نفی ہو گی۔ قربت، حق دار اور لائق کی نفی نہیں ہو گی۔ یہی حال ''افضل'' کا ہے کہ جب اس کی نفی ہو گی تو ''زیادہ'' کی نفی ہو گی۔ فضل اور فضیلت کی نفی نہیں ہو گی۔ حضرت شیخ

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ بقرہ، آیت ۲۱۷۔

عبدالعزیز پرہاروی نے لکھا ہے کہ:

فَعَلَ الْفَاضِلَ وَ تَرَکَ الْاَفْضَلَ (۱)

یعنی لوگوں نے افضل کو ترک کیا اور فاضل پر عمل کیا یعنی جب یہ کہا جائے کہ فلاں نے ''ترک افضل'' کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے ''فاضل'' پر عمل کیا۔ اس سے صرف ''زیادہ'' کی نفی ہوئی۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ ''ترک افضل'' میں بنیادی طور پر کوئی برائی نہیں ہے۔ برائی اس صورت میں ہوتی جب اس سے ''فضل'' کا ترک لازم آتا۔ جبکہ اس میں ''زیادہ فضل'' سے ''زیادہ'' کے معنی کا ترک لازم آیا۔ ''فضل'' کا ترک لازم نہیں آیا۔ یعنی اس میں ''درجہ'' باقی ہے۔ لیکن ''زیادہ درجہ'' نہیں ہے۔ تو اس سے ''زیادہ'' کا معنی منتفی ہو جانے کے بعد اصل معنی اپنی جگہ قائم ہے اور یہی فرق صحیح اور اصح میں ہوگا۔ کہ ''اصح'' کی نفی سے ''زیادہ'' کی نفی ہوگی۔ صحیح کی نفی نہیں ہوگی۔ یعنی اپنے معنی کے لحاظ سے اولیٰ، افضل اور اصح کے ترک سے کوئی برائی کا پہلو نہیں پیدا ہوتا، اس میں ''درجہ'' ہے مگر درجہ کی ''بلندی'' نہیں ہوگی۔

حضرت ابن عابدین شامی قدس سرہ لکھتے ہیں:

ان الاخذ بالصحیح اولٰی من الاصح، لان مقابل الاوّل فاسد و مقابل الثانی صحیح. (۲)

یعنی جس قول کو حضرات فقہاء کرام نے ''صحیح'' کہا ہے اس سے دلیل پکڑنا ''اصح'' سے دلیل پکڑنے سے زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ صحیح کا مقابل فاسد ہوتا ہے اور ''اصح'' کا مقابل ''صحیح'' ہوتا ہے۔ یعنی ''اصح'' کی نفی سے ''صحیح'' کی نفی نہیں ہوگی۔

لیکن اس مقام پر ہم "اولی" کے ایک ایسے پہلو کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کے معنی میں منفی پہلو موجود ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے۔

فَاَوْلٰی لَهُمْ طَاعَةٌ وَ قَوْلٌ مَّعْرُوْفٌ (۳)

۱۔ نبراس، ص ۴۵۴۔ ۲۔ فتاویٰ شامی، ج ۱، ص ۴۳۹۔
۳۔ قرآنِ حکیم، سورۂ محمد، آیت ۲۰۔

اور دوسری جگہ ہے:

اَوْلٰی لَکَ فَاَوْلٰی ۔ ثُمَّ اَوْلٰی لَکَ فَاَوْلٰی (۱)

حضرت امام راغب اصفہانی نے اس کی وضاحت میں لکھا ہے کہ:

قیل اولٰی لک فاولٰی من ھذا معناہ العقاب اولٰی لک وبک . وقیل ھذا فعل المتعدی بمعنی القرب وقیل معناہ انزجو . (۲)

اولٰی میں اس مقام میں تین مؤقف بیان کئے گئے ہیں (۱) اولیٰ ''ولی'' سے مشتق ہے اور اس مقام میں اس کا معنی عذاب ہے اور اس کا صلہ ''لام'' اور ''با'' دونوں طرح آتے ہیں اور استعمال بھی ہیں۔ (۲) یہ فعل متعدی اور ''قَرُبَ'' کے معنی میں ہے۔ (۳) یہ اِنْزَجِو کے معنی میں ہے۔ یعنی رک جا اور باز آ جا اس کا معنی ہوگا۔ یہ تین مؤقف جو بیان کئے گئے اس میں پہلی صورت میں تو یہ ''وَلِیٌّ'' سے ہی مشتق قرار دیا گیا ہے۔ گو یہ اسم تفضیل ہی ہے لیکن اس کا استعمال لام کے ساتھ ہوا ہے اس لئے اس کا معنی عقاب و عذاب ہے اور دوسری صورت میں یہ اسم نہیں۔ فعل متعدی قرار دیا گیا ہے اور ''قرب'' کے معنی میں ہے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کی اصل وَلِیٌّ کو قرار دے رہے ہیں اور معنی بھی قربت، لائق اور حق دار کر رہے ہیں۔ صرف اس کے اسم تفضیل ہونے سے اختلاف کر رہے ہیں اور فعل متعدی قرار دے رہے ہیں۔ اور تیسری صورت سے معلوم ہوتا ہے کہ ''اولٰی'' کو اس مقام میں اسم فعل قرار دیا جا رہا ہے کہ یہ ہے تو اسم مگر معنی فعل امر حاضر معروف کا دیتا ہے۔ گویا قرآنِ حکیم میں یہ دونوں آیات جن میں ''اولٰی'' کا کلمہ استعمال ہوا ہے اور جس کا صلہ لام آیا ہوا ہے اس ''اولٰی'' سے مختلف ہے جو ''ولی'' سے اسم تفضیل کا صیغہ ہے اور جس کا صلہ ''با'' ہے۔ اب ہم اس کی مزید وضاحت کرنا چاہتے ہیں تا کہ اس صورت میں کوئی ابہام باقی نہ رہے۔ شیخ جار اللہ زمخشری لکھتے ہیں:

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ قیامہ، آیت ۳۵۔ ۲۔ المفردات فی غریب القرآن، ص ۵۵۷۔

فاولٰی لھم. وعید بمعنی فویل لھم. وھو افعل من الولی وھو القرب ومعناہ الدعاء علیھم بان یلیھم المکروہ. (۱)

یعنی "اولی لھم" میں وعید کا معنیٰ پایا جاتا ہے چنانچہ اس وعید کی تعبیر اس طرح ہوگی کہ "ویل لھم" یعنی ان کی ہلاکت اور تباہی ہو۔ پھر کہتے ہیں کہ یہ وَلْیٌ سے افعل اسم تفضیل کا صیغہ ہے اور اس کا اصل معنیٰ "قرب" ہے۔ لیکن یہاں بددعا کے معنیٰ میں ہے کہ وہ کسی ناپسندیدہ معاملہ میں گرفتار ہو جائیں۔ گویا حضرت زمخشری کا مؤقف یہ ہے کہ اس مقام میں "اولیٰ" وَلْیٌ سے مشتق ہے جس کا معنیٰ قرب ہوتا ہے مگر بددعا کے معنیٰ میں ہے کہ ان کی ہلاکت ہو جائے۔ حضرت امام فرأ نے اپنی تحریر میں اس نکتہ کو بھی بیان کیا ہے کہ:

فَاَوْلٰی وَعِیْدًا لِمَنْ کَرِھَا. (۲)

یعنی جو اس حکم کو اچھا نہیں سمجھتا اس کے لئے وعید اور عتاب کے معنیٰ میں مستعمل ہے۔ حضرت امام رازی نے بھی جو توجیہات کی ہیں اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ:

فَاَوْلٰی لَھُمْ . فَوَیْلٌ لَّھُمْ . (۳)

یعنی اس مقام میں ایک مفہوم یہ بھی ہے کہ ان کے لئے "اولیٰ" ہے یعنی ان کے لئے ہلاکت ہے۔ حضرت امام طبری نے بھی لکھا ہے کہ:

فَاَوْلٰی لَھُمْ. وِعِیْدًا تَوَعَّدَ اللّٰہُ بِہٖ ھولاء الْمُنَافِقِیْنَ (۴)

یعنی اللہ تعالیٰ نے اس کلمہ سے ان منافقین کو وعید وعتاب کیا ہے۔ حضرت آلوسی قدس سرہ نے اس مقام میں قدرِ تفصیل بیان کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

فاولی لھم تھدید و وعید علی روی عن غیر واحد، وعن ابی علی ان اولٰی فیہ علم لعین الویل مبنی علٰی زنۃ الفعل من لفظ الویل علی القلب، واصلہ اویل وھو غیر منصرف

۱۔ کشاف، ج ۴، ص ۳۲۴۔ ۲۔ معانی القرآن، ج ۳، ص ۶۲۔

۳۔ تفسیر کبیر، ج ۲۶، ۲۷، ص ۶۳۔ ۴۔ تفسیر طبری، ج ۱۳، ص ۵۵۔

للعلمية والوزن فالكلام مبتدا وخبر. (۱)

یعنی بیشتر اصحاب علم کا کہنا یہ ہے کہ اس مقام میں "اولیٰ" تہدید و وعید کے معنی میں ہے۔ لیکن لسانیات کے ایک بنیادی اور جلیل القدر عالم ابوعلی کا یہ کہنا ہے کہ اولیٰ اس مقام میں ''ویل'' کی ذات کا نام ہے۔ ''افعل'' کے وزن پر مبنی ہے۔ اس کی اصل ''ویل'' ہے اور پھر اس میں ''قلب'' کا عمل کر کے اسے ''ویل'' بنایا گیا ہے تو اب اولی گویا اصل میں ''اویل'' تھا اور "اولیٰ" اس مقام میں غیر منصرف ہے اور منع صرف کے دو سبب اس میں موجود ہیں ایک علمیت دوسرا وزن فعل ہے۔ اور ترکیب کے لحاظ سے یہ مبتدا اور خبر ہیں۔ گو اس صورت حال پر ایراد و اعتراض بھی کئے گئے ہیں تاہم ان کا کہنا یہ ہے کہ اولیٰ کی اصل ''ویل'' ہے اور اس میں قلب کیا گیا ہے یعنی لام کو ''یا'' کی جگہ اور ''یا'' کو لام کی جگہ پر رکھ دینے سے ''قلب'' ہو جائے گا اور اس کی موجودہ صورت "اولیٰ" معرضِ وجود میں آ جائے گی۔ اَوْلٰی لَھُمْ کا یہ وہ پہلو ہے جسے اصحاب علم نے بیان کیا اور اس سے صرف نظر نہیں کی ہے۔ لیکن اصحاب علم کا اس پہلو پر اتفاق نہیں ہے۔ حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے تو اس پہلو کو ذکر ہی نہیں کیا اور صرف اس کے "وَلِیّ" سے مشتق ہو کر اسم تفضیل کی صورت کو ان الفاظ "خیر لھم" سے ذکر کیا ہے اور حضرت آلوسی قدس سرہ نے بھی اس بحث کے آخر میں لکھا ہے:

> **الاحسن كونه افعل تفضيل بمعنى احق واحرٰى وهو خبر لمبتدا محذوف يقدر فى كل مقام بما يليق به. والتقدير ههنا للعقاب اَوْلٰى لهم، وروى ذلک عن قتاده ومال الى هذا القول ابن عطيه. (۲)**

اس مقام میں سب سے اچھی اور عمدہ صورت یہ ہے کہ یہ افعل التفضیل کا صیغہ ہے اور ''احق اور احریٰ'' یعنی زیادہ حق دار اور زیادہ لائق کے معنی میں ہے اور مبتدا محذوف کی خبر ہے جو ہر مقام میں ضرورت کے مطابق مقدر ہوتا ہے اور یہاں ''عقاب'' مقدر ہو گا۔ یعنی عذاب ان کے لئے زیادہ لائق ہے یا وہ عذاب کے زیادہ حق دار ہیں اور حضرت قتادہ سے بھی یہی چیز

۱۔ روح المعانی، ج ۲۶، ۲۷، ص ۶۷۔ ۲۔ روح المعانی، ج ۲۶، ۲۷، ص ۶۸۔

روایت کی گئی ہے اور حضرت ابن عطیہ کا میلان اور رجحان بھی اس طرف ہے۔

حضرات اہل علم نے آیت کریمہ کے سیاق وسباق کو دیکھ کر اپنی ترجیحات متعین کیں ہیں۔ لیکن دونوں پہلوؤں کو ذکر کیا ہے۔ ہم نے اس منفی پہلو کا ذکر اس لئے کیا ہے تاکہ "اَوْلٰی" کے معنی میں کوئی ابہام نہ رہے اور حقیقت بے غبار ہو کر سامنے آ جائے۔

حضرات فقہاء کرام نے جہاں پر بھی اَوْلٰی اور ترک اَوْلٰی کی بات کی ہے اس سے مراد وہ "اَوْلٰی" جس کا معنی زیادہ قریب، زیادہ لائق اور زیادہ حق دار ہے اور جو "وَلِیّ" سے اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔

ہمارے علماء فقہ نے مثبت اعمال کی ترتیب اس طرح قائم کی ہے فرض، واجب، سنت مؤکدہ، سنت غیر مؤکدہ، مستحب وافضل اور منفی اعمال کی ترتیب اس طرح قائم کی ہے۔ حرام، مکروہ تحریمہ اور مکروہ تنزیھہ وغیرہ۔ چونکہ کراہت تنزیہہ منفی اعمال کے ذیل میں آتی ہے۔ اس لئے اس میں برائی کا پہلو پایا جاتا ہے لیکن یہ بالکل آخری مرتبہ میں ہے۔ اس میں ہوا یہ ہے کہ بعض مقامات پر کراہت تنزیہہ اور ترک اولٰی کو ہم معنی اور ہم منصب قرار دیا گیا ہے اور ترک اولٰی کو بھی منفی اعمال کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے۔ چونکہ فقہ کی تدوین حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عہد مسعود کے بعد ظہور پذیر ہوئی تو مدونین فقہ نے امت کے لئے فقہ کو مدوّن کیا ہے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لئے نہیں کیا ہے۔ اسی لئے انہوں نے اگر کوئی اصطلاح وضع کی ہے تو اس میں کیا مضائقہ ہے کیونکہ اس کا اطلاق افراد امت پر ہوتا تھا۔

اس بحث کے بعد گزارش ہے کہ جب "ذَنْبٌ" کا انتساب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات گرامی کی طرف کر کے اس سے مراد "ترک اولٰی" لی جائے تو اس سے اشتباہ پیدا ہوتا ہے کہ "ترک اولٰی" کو تو بعض فقہاء کرام نے مکروہ تنزیہہ کا ہم منصب قرار دیا ہے۔ اس لئے اب ہم اس پر بحث کرنا چاہتے ہیں کہ کیا ترک اولٰی اور مکروہ تنزیہہ آپس میں ہم منصب اور مساوی ہیں یا ان میں کوئی ایسی لکیر موجود ہے جو ان دونوں کے مابین حد فاصل کا کام کرتی ہے اور ترک اولٰی پر مکروہ تنزیہہ کے اطلاق کو مانع ہوتی ہے۔

ترک افضل کے کراہت تنزیہہ نہ ہونے کے بارے فقہاء کرام کا مؤقف

حضرت شیخ محمد علاؤالدین حصکفی لکھتے ہیں:

المسائل الثلاث، المستثناه من قاعدة "الفرض افضل من النفل" لان الوضوء قبل الوقت مندوب، و بعده فرض، الثانية ابراء المعسر مندوب افضل من انظاره الواجب، الثالثة الابتداء بالسلام افضل من رده وهو فرض.(۱)

یعنی حضرات فقہاء کرام کے ہاں ایک قاعدہ ہے کہ فرض کی ادائیگی نفل سے افضل ہے۔ یعنی فرض بھی ادا کیا جاتا ہے اور نفل بھی ادا کیا جاتا ہے لیکن فرض کی ادائیگی افضل ہے بنسبت نفل کی ادائیگی کے۔ اس قاعدہ میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔ دو، تین یا چار فرض رکعتوں کا ادا کرنا ذمہ داری بھی بہت زیادہ ہے اور اس حساب سے اس کا ثواب بھی ہے۔ زکوٰۃ میں جو رقم فرض بنتی ہے اسے اللہ کی راہ میں دینا بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے اور اسی حساب سے اس کا ثواب بھی ہے۔ اس طرح رمضان کے فرض روزوں کا رکھنا بہت زیادہ ثواب رکھتا ہے۔ اسی طرح حج کی ادائیگی میں جو محنت و مشقت اٹھانی پڑتی ہے اس کی فرضیت کی ادائیگی کی وجہ سے اس محنت و مشقت میں بہت زیادہ ثواب ہے۔ اس کے برعکس نوافل، صدقات، نفلی روزوں اور نفلی عبادت کی محنت و مشقت کا وہ ثواب نہیں ہوسکتا اس لئے کہ دونوں میں اساسی اور بنیادی فرق ہے۔

لیکن تین چیزیں اس قاعدہ سے مستثناء ہیں ان کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ کسی نماز کے لئے وقت سے پہلے وضو کر لینا مندوب و مستحب ہے۔ لیکن وقت ہو جانے کے بعد فرض ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وقت کے آنے سے نماز کی ادائیگی فرض ہو جاتی ہے۔

۱۔ درمختار، ج۱، ص۹۳۔

اس لئے وضو نہ ہونے کی صورت میں اب اس پر وضو کرنا فرض ہوگا۔ اب جب یہ آدمی وقت سے قبل وضو کرے گا تو اس وضو کا ثواب بھی اسی حساب سے بہت زیادہ ہوگا۔ اس میں دوسری چیز یہ ہے کہ قرض دار کو مہلت دینا اور قرض وصول کرنے کے لئے اسے رعایت دینا واجب و فرض ہے لیکن اگر وہ قرض دار تنگدست ہے۔ قرض کی ادائیگی نہیں کرسکتا تو اسے معاف کرنا مندوب و مستحب ہے لیکن یہ مندوب و مستحب، مہلت اور رعایت دینے کے عمل سے افضل ہے۔ تیسری چیز یہ ہے کہ ایک بات تو یہ ہے کہ سلام کرنے میں ابتداء اور پہل کرنا اور دوسری بات یہ ہے اس کا جواب دینا، سلام میں ابتداء کرنا مندوب و مستحب ہے اور اس کا جواب دینا فرض ہے۔ لیکن اس مقام میں سلام میں ابتداء کرنا افضل ہے۔

حضرات فقہاء کرام نے ان تینوں مندوبات و مستحبات کی ادائیگی کو فرض کی ادائیگی سے افضل قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں خاص اہمیت پائی جاتی ہے کہ فرضی عمل سے استحبابی عمل افضل قرار پا رہا ہے، تو جب مستحب افضل ہے تو پھر فرض ترک افضل ہے، تو اب اگر یہ ضابطہ من وعن قبول کرلیا جائے کہ ترک مستحب اور ترک افضل مکروہ تنزیہی ہوتا ہے تو ان مندرجہ بالا تینوں صورتوں میں فرض کو مکروہ تنزیہہ ماننا پڑے گا اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں تو اس سے یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ ہر ترک مستحب اور ترک افضل مکروہ تنزیہہ نہیں ہوتا۔ ایسے بھی ترک مستحب اور ترک افضل موجود ہیں جو مکروہ تنزیہہ نہیں ہیں۔

اولیٰ و افضل اور مستحب و مندوب دلیل کی بنیاد پر قائم ہوتے ہیں۔ جب دلیل شرعی ہوگی تو ان کا یہ درجہ ہوگا اور ان کے ترک کا درجہ کیا ہوگا حضرت عثمان زیلعی لکھتے ہیں:

ان علیه الصلوٰة والسلام کان لا یطعم فی یوم الاضحی حتی یرجع، فیاکل من اضحیة، و قیل فی حق من یضحی لیاکل من اضحیته اولاً، ثم قیل، الاکل قبل الصلوٰة مکروه، والمختار انه لیس بمکروه، ولکن یستحب ان لا یاکل.(۱)

۱۔ تبیین الحقائق، ج ۱، ص ۲۲۶۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام عیدالاضحیٰ کے روز کوئی چیز نہیں کھاتے تھے یہاں تک کہ آپ عید کی نماز پڑھ کر واپس گھر آتے تو اپنی قربانی کے گوشت سے افطار کرتے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اپنی قربانی سے کھانے کا حکم اس کے لئے ہے جو اپنی قربانی کر رہا ہو تاکہ وہ اپنی قربانی کے گوشت سے افطار کرے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ عیدالاضحیٰ کے روز نماز سے پہلے کچھ کھانا مکروہ ہے۔ گویا بعض لوگ عید کی نماز سے پہلے کھانے کو مکروہ سمجھتے ہیں اور یہاں مکروہ سے مراد مکروہ تنزیہہ ہوگا، اور مختار قول یہ ہے کہ عید کی نماز سے پہلے کھالینا مکروہ نہیں ہے۔ لیکن نہ کھانے میں استحباب ہے یعنی اگر وہ نہیں کھائے گا تو اس کا یہ عمل مستحب ہوگا۔

یعنی اگر نہ کھائے تو مستحب ہے اور اگر کھالے تو مکروہ نہیں ہے اور یہی چیز مختار ہے۔ گویا مستحب کا ترک مکروہ نہ ہوا اور یہاں مکروہ سے مراد مکروہ تنزیہہ ہے۔ حضرت زین الدین مصری اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لا یلزم من ترک المستحب ثبوت الکراھة اذالابد لھا من دلیل خاص فکذا کان المختار عدم کراھة الاکل قبل الصلوٰة و اطلقه مشتمل من لا یضحی۔(۱)

مستحب کے ترک سے کراہت کا ثبوت لازم نہیں آتا اس کے لئے خاص دلیل کی ضرورت ہوتی ہے اسی لئے قربانی کے روز عید کی نماز سے قبل کسی چیز کے کھا لینے میں کراہت کا نہ ہونا مختار ہے۔ یعنی پسندیدہ بات یہی ہے کہ یہ عمل مکروہ نہیں ہے اور مکروہ سے مراد مکروہ تنزیہہ ہے، اور اس بات کو بغیر کسی قید کے مطلق طور پر بیان کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص اپنی قربانی نہیں کر رہا ہے اس کے لئے بھی مستحب یہی ہے کہ وہ نہ کھائے۔ فقہ حنفی کے مشہور متن ملتقی الابحر کے مصنف حضرت شیخ ابراہیم حلبی لکھتے ہیں:

۱۔ بحرالرائق، ج ۲، ص ۱۶۳۔

لکن یستحب تاخیر الاکل فیھا الی ان یصلی، ولا یکرہ قبلھا فی المختار.(۱)

لیکن مستحب یہ ہے کہ عیدالاضحیٰ کے روز کھانا عید کی نماز سے مؤخر کیا جائے اور اگر کسی نے عیدالاضحیٰ کے روز عید کی نماز سے پہلے کھالیا تو مکروہ نہیں ہے۔ یعنی مستحب تو یہی ہے کہ عید کی نماز سے پہلے کھانے کو مؤخر رکھا جائے اور اگر کسی نے ایسا نہ کیا اور عید کی نماز سے قبل کھالیا تو یہ عمل مکروہ بھی نہیں ہے۔ گویا حضرت شیخ ابراہیم حلبی کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ ترک مستحب کا مکروہ تنزیہہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ حضرت شیخ ابوبکر کاسانی لکھتے ہیں:

اما فی عیدالاضحی، فان شاء ذاق و ان شاء لم یذق، والادب انہ لا یذوق شیئًا الی وقت الفراغ من الصلوٰۃ حتی یکون تناولہ من القرابین.(۲)

عیدالاضحیٰ کے روز نماز عید سے پہلے اگر چاہے تو کوئی چیز چکھ لے اور اگر چاہے تو نہ چکھے اور ادب یعنی مستحب یہ ہے کہ نماز عید سے فراغت کے بعد کوئی چیز چکھے یا کھائے تاکہ اس کا پہلا کھانا قربانی کے گوشت سے ہو۔ حضرت کاسانی نے مستحب اور ترک مستحب دونوں کو "اِنْ شَاءَ" سے تعبیر کیا جس میں اس بات کی طرف نہ صرف اشارہ ہے بلکہ اعلان ہے کہ ترک مستحب یا ترک اولیٰ مکروہ تنزیہہ نہیں ہے۔ حضرت شیخ عالم دہلوی لکھتے ہیں:

فی یوم النحر، لا یطعم حتی یرجع، فیاکل من اضحیتہ، و فی الحجۃ : اما الفقرا الذین لا یضحون لیس لھم ان یوخروا، و فی الکبریٰ: الاکل قبل الصلوٰۃ یوم الاضحی ھل ھو مکروہ؟ فیہ روایتان، والمختار انہ لا یکرہ لکن یستحب لہ ان لا یفعل.(۳)

۱۔ ملتقی الابحر، ج ۱، ص ۱۷۴۔ ۲۔ البدائع الصنائع، ج ۱، ص ۲۷۹۔

۳۔ فتاویٰ تاتارخانیہ، ج ۱، ص ۹۱۔

قربانی کے روز آدمی کو اس وقت تک کوئی چیز کھانا نہیں چاہئے جب تک عید کی نماز نہ پڑھ لے پھر واپس آنے کے بعد سب سے پہلے اپنے قربانی کے گوشت سے افطار کرے اور ''الحجۃ'' میں ہے کہ وہ فقراء لوگ جو اپنی قربانی نہیں کر رہے ہوتے انہیں کھانا عید کی نماز سے مؤخر کرنا لازم نہیں ہے۔ گویا یہ بھی فقہاء کرام کے مابین ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ اور ''فتاویٰ کبریٰ'' میں ہے کہ عید الاضحیٰ کے روز نماز عید سے قبل کچھ کھا لینا کیا مکروہ عمل ہے۔ تو جواب میں بتایا گیا کہ اس میں دو روایتیں اور قول ہیں اور مختار یہ ہے کہ کھا لینا مکروہ نہیں ہے۔ لیکن مستحب یہ ہے کہ نہ کھائے۔ یعنی نہ کھانا مستحب ہے اور کھا لینا مکروہ نہیں ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ترک مستحب، مکروہ تنزیہہ نہیں ہے۔ کیونکہ کھا لینے کے منع ہونے پر کوئی شرعی دلیل نہیں ہے۔ اگر کسی نے اسے مکروہ تنزیہہ کہا ہے تو یہ اس عالم کا اپنا خیال تھا۔

اس موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے حضرت مولانا فخر الدین الیاس لکھتے ہیں:

فیستحب ان یکون اول تناولهم من الضیافة وهی القربین،
لکن لولم یؤخر الاکل لا یکره وهو المختار. (۱)

چنانچہ مستحب یہ ہے کہ ان کی ضیافت کا پہلا کھانا قربانی کا گوشت ہو۔ اگر وہ شخص کھانا عید کی نماز کے بعد تک مؤخر نہ کر سکے یعنی پہلے کھا لے تو مکروہ نہیں ہوگا یعنی عید کی نماز سے قبل کھا لینے کا عمل مکروہ نہیں ہے ''وهو المختار'' کا مطلب یہ ہے کہ اس عمل کا مکروہ نہ ہونا مختار ہے۔

قارئین کرام! عید الاضحیٰ کے روز عید کی نماز سے قبل کچھ کھا لینے اور نہ کھانے کے بارے میں ہم نے حضرات فقہاء کرام کا نقطہ نظر پیش کیا اب ہم خاص طور پر حضرت ابن عابدین شامی قدس سرہ کی تحقیق پیش کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

الحاصل ان السنة ان کانت مؤکدة قویة، لا یبعد کون ترکها مکروها تحریما، و ان کانت غیر مؤکوة فترکها

۱۔ شرح الیاس، ج ۱، ص ۳۶۰۔

مکروھا تنزیھه، و اما المستحب او المندوب، فینبغی ان لا یکرہ ترکه اصلا لقولھم یستحب یوم الاضحٰی ان لا یاکل اولا الا من اضحیة، ولو اکل من غیرھا لم یکرہ فلم یلزم من ترک المستحب ثبوت الکراھة، الا انه یشکل علیه قولھم المکروہ تنزیھا مرجعه الٰی خلاف الاولٰی، ولا شک ان ترک المستحب خلاف الاولٰی.

اقول. لکن صرح فی البحر فی صلاۃ العید عند مسئله الاکل بانه لا یلزم من ترک المستحب ثبوت الکراھة، اذ لابد لھا من دلیل خاص. و اشار الی ذلک فی تحریر الاصولی بان خلاف الاولٰی ما لیس فیه صیغة نھی کترک صلاۃ الضحٰی بخلاف المکروہ تنزیھا، و الظاھر ان خلاف الاولٰی اعم فکل مکروہ تنزیھا خلاف الاولٰی ولا عکس، لان خلاف الاولٰی قد لا یکون مکروھا حیث لا دلیل خاص کترک صلاۃ الضحٰی، وبه یظھر ان کون ترک المستحب راجعا الی خلاف الاولٰی لا یلزم منه ان یکون مکروھا الا بنھی خاص، لان الکراھة حکم شرعی فلا بدله من دلیل خاص. (۱)

حضرت شامی قدس سرہ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر سنت، مؤکدہ اور قویہ ہوتو اس کا ترک مکروہ تحریمی ہوسکتا ہے اور اگر سنت، مؤکدہ اور قویہ نہ ہوتو پھر مکروہ تنزیہہ ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس طرح سنت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو مؤکد ہو اور دوسری وہ

۱۔ فتاویٰ شامی، ج۱، ص۴۸۳۔

جو غیر مؤکد ہو تو اب ان دونوں کے ترک کے حکم بھی الگ الگ ہیں۔
ایک کا ترک مکروہ تحریمہ تک جا سکتا ہے اور دوسری کا ترک مکروہ تنزیہہ ہوگا۔ گویا اصل میں مکروہ تنزیہہ غیر مؤکدہ سنت کا ترک ہے۔
دوسری بات مستحب و مندوب کی ہے کہ اس میں اصل یہ ہے کہ اس کا ترک اصلاً مکروہ تنزیہہ نہیں ہوگا۔ یعنی اصل قاعدہ و ضابطہ یہ ہے کہ مستحب و مندوب اور افضل کا ترک مکروہ تنزیہہ نہیں ہوگا اس پر دلیل دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ جیسے عیدالاضحیٰ کے روز مستحب یہ ہے کہ اپنے قربانی کے جانور کے گوشت سے کھانے کا آغاز کرے اور اگر غیر قربانی کے گوشت سے کھا لے گا تو مکروہ نہیں ہوگا، تو اس سے یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ صرف ترک مستحب اور ترک افضل سے کراہت تنزیہہ کا ثبوت نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے ترک پر دلیل شرعی قائم نہ ہو اور وہ اسے مکروہ تنزیہہ قرار نہ دے۔

اس تقریر پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرات فقہاء کرام کا کہنا یہ ہے کہ مکروہ تنزیہہ کا مرجع یعنی اس کا ردیف خلاف اولیٰ ہے یعنی جو بھی مکروہ تنزیہہ ہوگا وہ خلافِ اولیٰ ہوگا اور چونکہ ترک مستحب خلاف اولیٰ ہی ہوتا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جب ترک مستحب خلافِ اولیٰ ہوگا اور خلاف اولیٰ مکروہ تنزیہہ ہوگا۔ حضرت شامی قدس سرہ اس اعتراض و اشکال کا ارتفاع کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حضرت زین الدین مصری نے البحر الرائق میں نماز عیدالاضحیٰ کی بحث میں ''مسئلہ اکل'' کے ضمن میں لکھا ہے کہ صرف ترک مستحب سے کراہت تنزیہہ کا ثبوت لازم نہیں آتا اس ترک مستحب اور ترک افضل پر جب تک کوئی خاص دلیل قائم نہ ہو جائے۔ یعنی مستحب کی جانب مخالف اس وقت مکروہ تنزیہہ قرار پائے گی جب اس پر الگ سے دلیل قائم ہو اور تحریر اصولی میں اس طرف اشارہ موجود ہے کہ خلافِ اولیٰ اسے کہیں گے جس کے بارے میں نہی کا صیغہ نہ ہو۔ جیسے نماز چاشت کے ترک

کا مسئلہ ہے۔ کیونکہ یہ بعض فقہاء کرام کے نزدیک سنت ہے۔ اس کے ترک پر اگر نہی وارد ہے تو یہ مکروہ تنزیہہ ہوگی لیکن مکروہ تنزیہہ کا حکم خلافِ اولیٰ کے برعکس ہے۔ اس تمام صورت حال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خلافِ اولیٰ میں عموم پایا جاتا ہے اس لحاظ سے ہر مکروہ تنزیہہ، خلافِ اولیٰ ہے اور ہر خلافِ اولیٰ مکروہ تنزیہہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ بعض اوقات ایک چیز خلافِ اولیٰ ہوتی ہے لیکن مکروہ تنزیہہ نہیں ہوتی جب تک کہ اس کے ترک پر دلیل قائم نہ ہو جائے۔ جیسے چاشت کی نماز ہے اس سے یہ چیز بالکل اظہر من الشمس ہوگی کہ ترکِ مستحب کا خلافِ اولیٰ ہونا سے اس کا مکروہ تنزیہی ہونا لازم نہیں آتا۔ مگر یہ کہ اس ترک پر خاص نہی وارد ہو تو پھر مکروہ تنزیہہ ہوگا۔ کیونکہ:

لان الکراھۃ حکم شرعی فلا بدلہ من دلیل خاص

مکروہ تنزیہہ ہونا یہ حکم شرعی ہے اس کے لئے خاص دلیل کی ضرورت ہے اور اگر دلیل خاص نہیں ہوگی تو مستحب اور افضل کا ترک مکروہ تنزیہہ نہیں ہوگا۔

اب ہم اس پر مزید ایسی چیزیں پیش کرتے ہیں جو ترک اولیٰ و افضل اور ترک مستحب و مندوب ہیں مگر مکروہ تنزیہہ نہیں ہیں۔

حضرت ملا علی قاری لکھتے ہیں:

ثم محل النیۃ، اما فی مبدأ سنن الوضوء او فی اوّل فرائضہ والاول اکمل و افضل، لکن الاولیٰ ان یستدیمھا الی غسل الوجہ. (۱)

وضو میں نیت کس وقت کرنی چاہئے پر بات کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ نیت کا محل یہ ہے کہ جب آدمی وضو کا آغاز کرے گا تو ہاتھ دھونے سے کرے گا اور شروع میں صرف ہاتھوں کا دھونا سنت ہے تو اس وقت نیت کرے اور یا فرض کے آغاز میں نیت کرے اور وضو میں فرض جو سب سے پہلے آتا ہے وہ منہ کا دھونا ہے یعنی منہ دھونے سے پہلے نیت کر لے۔

شرح نقایہ، ج ۱، ص ۲۳۔

اس میں پہلی صورت اکمل و افضل ہے لیکن اس میں ایک کام کرے اور وہ یہ ہے کہ منہ دھونے تک نیت حاضر رکھے۔ اس طرح دونوں صورتوں پر عمل ہو جائے گا کہ سنن اور فرائض دونوں کے آغاز میں نیت پائی جائیگی۔ اس طرح یہ پہلی صورت اکمل، افضل اور اولیٰ قرار پائے گی۔

اور اگر کوئی شخص وضو کے آغاز میں نیت کر لیتا ہے مگر اسے فرض تک حاضر نہیں رکھتا تو یہ عمل ترک اولیٰ قرار پائے گا اور یہ ترک اولیٰ مکروہ نہیں ہے اس لئے کہ ترک اولیٰ جب مکروہ تنزیہہ ہوگا جب اس پر کوئی دلیل خاص قائم ہوگی ورنہ ترک اولیٰ، ترک اولیٰ ہی رہے گا۔ اصل میں ترک اولیٰ تو اولیٰ و افضل کا ترک ہے تو اولیٰ و افضل کا صرف ترک وَلْیُ وفضل کا ترک نہیں ہوتا تو اس لئے اس میں کوئی بدی و برائی کا پہلو نہیں ہوتا اِلَّا یہ کہ اس کے بارے میں کوئی شرعی دلیل قائم ہو جائے تو پھر اس میں بدی و برائی پائی جائے گی اور اسے مکروہ تنزیہہ کہا جائے گا۔

تو اس بیان کردہ صورت میں ترک اولیٰ کی بدی و برائی پر کوئی دلیل شرعی موجود نہیں ہے اس لئے اسے مکروہ تنزیہہ میں شمار نہیں کیا جا سکتا اور یہ ترک اولیٰ صرف ترک اولیٰ ہی رہے گا۔

حضرت شیخ علاؤالدین حصکفی لکھتے ہیں:

التوضوء من الحوض افضل من النهر، رغماً للمعتزلة.(۱)

معتزلہ کی عداوت میں انہیں گھٹیا ظاہر کرنے کے لئے حوض اور تالاب سے وضو کرنا نہر سے وضو کرنے سے افضل ہے۔

وضو تو پانی سے کیا جاتا ہے، پانی چاہے حوض کا ہو یا نہر کا ہو دونوں برابر ہیں۔ لیکن حضرات فقہاء کرام کا کہنا یہ ہے کہ حوض سے وضو کرنا افضل ہے۔ یہ اس لئے کہ معتزلہ حوض سے وضو کرنے کو ناجائز کہتے ہیں۔ انہیں بے وقار اور بے آبرو کرنے کے لئے حوض اور تالاب سے وضو کرنا افضل قرار دیا گیا ہے۔

اصولاً تو حوض و نہر دونوں سے وضو کیا جا سکتا ہے۔ شریعت و فقہ کی طرف سے اس

۱۔ درمختار، ج ۱، ص ۱۳۷۔

پر کوئی پابندی نہیں ہے اور معتزلہ چونکہ حوض کے پانی سے وضو کو ناجائز سمجھتے ہیں اور لوگوں کو روکتے ہیں۔ چونکہ ان کا یہ ناجائز سمجھنا اور روکنا شریعت وفقہ میں درست نہیں ہے۔ لہٰذا حوض سے وضو کرنا افضل قرار دیا گیا تا کہ دیکھنے والوں کو مسئلہ کی نوعیت اور اس کے جواز کا علم ہو اور ساتھ ہی معتزلہ کی تردید بھی ہو رہی ہو۔ لیکن اس افضلیت کا ہرگز یہ مفہوم نہیں ہوسکتا کہ اگر کوئی آدمی نہر سے وضو کرے گا تو اس کا وضو نہیں ہوگا۔ حضرت شامی قدس سرہ اس مندرجہ بالا عبارت کی شرح میں لکھتے ہیں:

ای لان المعتزلة لا یجیزونه من الحیاض، فسنرغمهم بالوضوء منها، قال فی الفتح و هذا انما یفید الافضلیة لهذا العارض، ففی مکان لا یتحقق یکون النهر افضل. (۱)

یعنی فرقہ معتزلہ کے اہل علم تالابوں کے پانی سے وضو کرنا ناجائز سمجھتے ہیں تو ان سے وضو کر کے ہم معتزلہ کو ذلیل کرتے ہیں۔ صاحب فتح القدیر نے کہا ہے کہ یہ افضلیت اس صورت حال کی وجہ سے ہے اور اگر کوئی ایسی جگہ ہو جہاں یہ صورت حال نہ ہو تو پھر نہر سے وضو کرنا افضل ہے۔

گویا فقہاء کرام نے خاص اس صورت میں حوض سے وضو کو افضل قرار دیا ہے تا کہ فرقہ معتزلہ کے غلط نظریات کی تردید ہو ورنہ اصولاً جس طرح تالاب سے وضو ہوسکتا ہے نہر سے بھی ہوسکتا ہے۔ دونوں کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہے بلکہ نہر کا آب جاری ہونا ایسی خوبی ہے جو اس میں مزید ہے اور حوض و تالاب تو آب جاری کے حکم میں ہیں۔ اس لئے عام حالات میں نہر سے وضو کرنا افضل ہے۔ لیکن جب مخصوص صورت حال کے تحت کوئی حوض سے وضو کرے گا تو نہر سے وضو کرنا ترک افضل ہوگا اور جب عام حالات میں کوئی نہر سے وضو کرے گا تو حوض سے وضو کرنا ترک اولیٰ ہوگا تو اب دونوں صورتوں میں ترک اولیٰ اور

۱۔ فتاویٰ شامی، ج ۱، ص ۱۳۷۔

ترک افضل مکروہ تنزیہہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہاں ترک اولیٰ کے مکروہ تنزیہہ ہونے پر کوئی شرعی دلیل نہیں ہے بلکہ یہ اولیٰ و افضل بھی اجتہادی ہے اور ہے بھی عارضی، تو اگر کوئی شخص نہر اور حوض دونوں کی موجودگی میں آب چاہ سے وضو کر کے اولیٰ پر عمل کرے گا تو بھی کسی برائی کا مرتکب قرار نہیں پائے گا۔

حضرت شیخ عالم دہلوی لکھتے ہیں:

تکلموا فی الافضل فی السنن، فقیل ھو الترک ترخصاً و قیل ھو فی النزول تقریباً و کان الشیخ ابو جعفر یقول : بالفعل فی حالۃ النزول و الترک فی حالۃ السیر (۱)

سفر کی حالت میں سنن کے بارے میں (کہ افضل عمل کیا ہے) اختلاف ہے۔ یعنی سفر میں سنن کے ادا کرنے میں افضل عمل کون سا ہے۔ حضرات فقہاء کرام نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ ایک طبقہ کے نزدیک رخصت کے طور پر ان کا ترک کرنا افضل ہے اور یہ بھی کہا گیا کہ تقریب یعنی صحیح کے بالکل قریب یہ ہے کہ سنن ادا کی جائیں اور یہ عمل افضل ہے اور حضرت شیخ ابو جعفر کا قول یہ ہے کہ دورانِ سفر اگر کہیں قیام ہو جائے تو ادا کرنا افضل ہے اور اگر قیام نہ ہو سفر جاری ہو تو اس میں ترک کرنا افضل ہے۔

سفر میں فرض نمازوں میں سے ظہر، عصر اور عشاء کے چار چار فرض دو دو رہ جاتے ہیں اور ان کی ادائیگی لازم ہوتی ہے۔ فجر اور مغرب کے فرض اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں لیکن ان فرائض کے ساتھ جو سنتیں ادا کی جاتی ہیں ان کے بارے میں حضرت شیخ ابو جعفر کا قول یہ ہے کہ حالت نزول میں ادا کرنا اور حالت سیر میں ترک کرنا افضل ہے۔

اور اگر کوئی شخص حالت سیر میں سنتیں ادا کر لیتا ہے تو یہ ترک افضل ہوگا اور مکروہ تنزیہہ نہیں ہے، کیونکہ اس کی کراہت پر دلیل شرعی موجود نہیں ہے اور اگر دلیل موجود نہیں ہے تو یہ ترک افضل، ترک افضل ہی رہے گا۔ مکروہ تنزیہہ نہیں ہو سکتا۔ اور کسی نے اس ترک

۱۔ فتاویٰ تاتارخانیہ، ج ۲، ص ۱۔

افضل کو مکروہ تنزیہہ کہا بھی نہیں ہے۔ حضرت شیخ داؤد خطیب لکھتے ہیں:

قال شمس الائمه الحلوانی : الافضل ان یصلی اربعا ثم رکعتین، و فیه اشارة الی التخییر بین تقدیم الاربع او الرکعتین، و کل واحد منهما مروی عن علی رضی الله عنه، لکن الافضل تقدیم الاربع، کیلا یصیر متطوعاً بعد الفرض بمثلها. (۱)

حضرت شمس الائمہ حلوانی فرماتے ہیں کہ نمازِ جمعہ کے بعد پہلے چار رکعت سنت اور پھر دو رکعت سنت ادا کی جائیں، حضرت حلوانی کی اس بات سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ نمازی کو یہ اختیار ہے وہ چاہے تو پہلے چار رکعت ادا کرے اور اگر چاہے تو پہلے دو رکعت ادا کرے اور یہ دونوں طریقے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں لیکن چار رکعت کا پہلے پڑھنا افضل ہے تاکہ اس دوگانہ کی فرض کے دوگانہ سے مماثلت و مشابہت نہ ہو جائے تو اس صورت میں اگر کوئی دو رکعت پہلے ادا کرتا اور چار رکعت بعد میں تو یہ عمل ترک افضل ہوگا۔ اور یہ ترک افضل مکروہ تنزیہہ نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت حلوانی لکھتے ہیں:

الافضل ان یصلی اربعا ثم رکعتیں.

اور اس میں اختیار کی طرف اشارہ ہے اور اگر یہ ترک افضل مکروہ تنزیہہ ہوتا تو پھر اختیار ''چہ معنی دارد'' حضرت شیخ حصکفی لکھتے ہیں:

لا یترک الختم لکسل القوم لکن فی الاختیار الافضل فی زماننا قدر مالا یثقل علیهم. (۲)

رمضان شریف میں نماز تراویح میں قرآنِ حکیم کا ختم لوگوں کی سستی کی وجہ سے ترک نہیں ہونے دینا چاہئے۔ لیکن ''الاختیار'' میں ہے کہ ہمارے زمانہ میں قرآنِ حکیم کی اتنی مقدار کی تلاوت جو لوگوں کے لئے بوجھ نہ ہو افضل ہے۔ اس پر حضرت شامی قدس سرہ لکھتے ہیں:

لان تکثیر الجمع افضل من تطویل القراة، و فیه اشعار بان

۱۔ فتاویٰ غیاثیہ، ص ۳۶۔ ۲۔ درالمختار، ج ۱، ص ۵۲۳۔

هذا مبنی علیٰ اختلاف الزمان، فقد تتغیر الاحکام لاختلاف الزمان فی کثیر من المسائل علیٰ حسب المصالح.(١)

جماعت کی کثرت قرأت کی زیادتی سے افضل ہے اور اس میں اس طرف توجہ دلانا مقصود ہے کہ اس افضلیت کی وجہ زمانہ کا مختلف ہو جانا ہے۔ اور زمانہ کے حالات بدل جانے سے احکام میں تغیر آ جاتا ہے۔ اور اس طرح بے شمار مسائل میں مصلحتوں کے بدلنے سے بھی تغیر آ جاتا ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر ایک مسئلہ کی دو جہتیں ہوں یا اس میں دو قول ہوں تو ایک زمانہ میں ایک افضل اور دوسرے زمانہ میں دوسرا افضل قرار پا سکتا ہے اور یہ تبدیلی اختلاف زمانہ کی وجہ سے ہوگی کہ ایک دور میں مصلحت اور تھی اور دوسرے دور میں مصلحت اور۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک دور میں ایک قول ترک افضل ہوگا اور دوسرے دور میں دوسرا قول ترک افضل قرار پائے گا۔ لیکن چونکہ یہ ''افضل'' اجتہادی طور پر متعین ہوگا تو اس کے مقابل قول ترک افضل کو مکروہ تنزیہہ قرار نہیں دیا جا سکے گا۔ کیونکہ مکروہ تنزیہہ شرعی حکم ہے اور اس کے لئے الگ سے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ یہاں مفقود ہے۔ اس صورت ہی کو پیش نظر رکھیں کہ اگر کسی وقت میں یہ فیصلہ ہو جاتا کہ لوگوں کی حالت اب بہتر ہو گئی ہے اس لئے اس دور میں تطویل قرأت افضل ہے تو کیا تکثیر جماعت کی مصلحتوں کو نظر انداز کر کے اس کو مکروہ تنزیہہ قرار دیا جائے گا۔ ایسا نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اسلام میں کثرت محبوب ہے۔ اس لئے اس سے صرف نظر نہیں کی جا سکتی۔ ہمارا مقصد یہ ہے کہ اختلاف زمانہ اور مصلحت کے تقاضوں کے مطابق افضل تو بدل سکتا ہے مگر اس کے ترک کو مکروہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

شیخ الاسلام حضرت ابوالحسن علی مرغینانی لکھتے ہیں:

١۔ فتاویٰ شامی، ج ١، ص ٥٢٣۔

من سبقه الحدث فی الصلوٰة انصرف، فان کان اماماً استخلف و توضاء و بنی والاستیناف افضل. (۱)

جوشخص نماز میں بے وضو ہو جائے تو وہ لوٹ کر پیچھے آئے وضو کرے اور جہاں سے نماز چھوڑی تھی وہاں سے آغاز کرے اور اگر امام کے ساتھ ایسی صورت حال پیش آ جائے تو وہ کسی کو اپنا نائب اور خلیفہ بنائے اور وضو کرے اور پھر اسی پر بنا کرے۔ اور اگر وضو کر کے ابتداء سے نماز کا آغاز کرے تو یہ دوسری صورت افضل ہے۔

یعنی ایک صورت تو یہ ہوئی کہ وہ وضو کر کے وہاں سے پڑھے جہاں سے چھوڑا تھا اور دوسری صورت یہ ہے کہ نماز کی پھر سے ابتداء کرے۔ حضرت مرغیتانی قدس سرہ نے دوسری صورت کو افضل قرار دیا۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلی صورت ترک افضل ہوئی مگر یہ ترک افضل مکروہ تنزیہہ نہیں ہے اور اس کے مکروہ تنزیہہ ہونے کا فقہاء کرام میں سے کوئی ایک بھی قائل نہیں اور ہوسکتا بھی نہیں۔ اس لئے ایک ایسے ترک اولیٰ اور ترک افضل کا وجود ثابت ہو گیا جو مکروہ تنزیہہ نہیں ہے۔ حضرت قاضی خان اوز جندی وتروں کے پڑھنے کے بارے میں لکھتے ہیں:

الافضل ان یصلیھا فی آخر اللیل و اذا کان یثق من نفسہ انہ یستیقظ فی آخر اللیل، و ان کان لا یثق فالافضل ان یصلیھا فی اول اللیل. (۲)

اگر آدمی کو وثوق ہو کہ رات کے آخری حصہ میں آنکھ کھل جائے گی تو اس کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ وتر رات کے آخری حصہ میں ادا کرے اور اگر وثوق نہ ہو تو اس کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ رات کے پہلے حصہ میں یعنی عشاء کی نماز کے بعد معاً ادا کرے۔

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وتر جو واجب ہیں ان کی ادائیگی اگر آخر رات

۱۔ ہدایہ، ج ۱، ص ۱۲۸۔ ۲۔ فتاویٰ قاضی خان، ج ۱، ص ۳۶۔

تک موٴخر کر دی جائے تو یہ افضل ہے اور اگر اندیشہ ہو کہ آنکھ نہیں کھلے گی اور نماز وتر جو واجب ہے فوت ہونے کا امکان ہے تو اس کی حفاظت کی غرض سے اوّل وقت میں ادا کر لینا افضل ہے۔ یہ فیصلہ حضرات فقہاء کرام کا ہے۔۔ اس بحث میں اصل یہ ہے کہ وتر آخر رات میں پڑھنے افضل ہیں۔ اور اگر کوئی آدمی وثوق کے باوجود اوّل لیل میں ادا کرے تو یہ ترک اولیٰ اور ترک افضل ہوگا۔ اور اگر ہر ترک اولیٰ و افضل مکروہ تنزیہہ ہوتا تو وتر کی اول لیل میں ادائیگی مکروہ تنزیہہ ہوتی جب کہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ تو یہ چیز اس پر دلیل ہوئی کہ ہر ترک اولیٰ و افضل مکروہ تنزیہہ نہیں ہوتا۔ مکروہ تنزیہہ اس وقت ہوگا جب اس پر کوئی شرعی دلیل قائم ہوگی۔ حضرت شیخ عالم دہلوی لکھتے ہیں:

طواف التطوع افضل من صلٰوۃ التطوع للغرباء و اما لاھل مکۃ فالصلٰوۃ افضل۔ (۱)

مکہ مکرمہ میں وارد ہونے والے مسافروں کے لئے نفلی طواف، نفلی نماز سے افضل ہے۔ اور اہل مکہ کیلئے نفلی نماز نفلی طواف سے افضل ہے۔

نفلی نماز اور نفلی طواف دونوں عبادت ہیں لیکن مکہ مکرمہ میں باہر سے آنے والوں کے لئے نفلی طواف افضل ہے اور مقامی باشندوں کے لئے نفلی نماز افضل ہے۔ باہر سے آنے والوں کے لئے سب سے افضل عبادت یہ ہے کہ وہ کثرت سے طواف کریں اور مقامی باشندے کثرت سے نوافل ادا کریں تو اگر غیر مقامی وہاں نفل ادا کرے تو یہ ترک افضل ہوگا اور اگر مقامی طواف کرے گا تو یہ ترک اولیٰ و افضل ہوگا اور ان دونوں ترک افضل کے بارے میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ یہ مکروہ تنزیہہ ہیں، تو اس سے یہ حقیقت اظہر من الشمس ہوگئی کہ ہر ترک اولیٰ اور ترک افضل مکروہ تنزیہہ نہیں ہوتا، جب تک اس ترک اولیٰ و افضل پر شرعی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ حضرت شیخ عالم دہلوی لکھتے ہیں:

اذا فرغ من الطواف یاتی مقام ابراھیم علیہ السلام و یصلی

۱۔ فتاویٰ تاتارخانیہ، ج ۲، ص ۴۵۱۔

رکعتین، و فی السراجیة وھو الافضل، و ان لم یقدر علیٰ الصلوٰة بالمقام بسبب الزحمة یصلی حیث تیسر له من المسجد. (۱)

جب آدمی طواف سے فارغ ہوتو مقامِ ابراہیم علیہ السلام میں پہنچے اور دو رکعت نماز نفل ادا کرے اور فتاویٰ سراجیہ میں ہے کہ اس مقام میں دوگانہ نفل ادا کرنا افضل ہے اور اگر اژدھام کی وجہ سے وہاں دوگانہ ادا کرنا ممکن نہ ہوتو مسجد میں جہاں آسانی ہو وہاں ادا کرے۔

طواف کے بعد دوگانہ نفل ادا کرنا واجب ہے لیکن اس واجب کو مقامِ ابراہیم میں ادا کرنا افضل ہے اور اگر وہاں ہجوم کی زیادتی کی وجہ سے ممکن نہ ہوتو مسجد حرم میں جہاں چاہیں ادا کرلیں۔ لیکن اگر ایک آدمی ہجوم نہ ہونے کے باوجود بھی دوگانہ نفل مسجد میں کہیں اور ادا کرے تو ان دونوں صورتوں میں یہ عمل ترک افضل ہوگا۔ اور اس ترک افضل یعنی طواف کے بعد مسجد حرام میں کہیں پر دوگانہ نفل ادا کرنا کے مکروہ تنزیہہ ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اور یہ کام ہو بھی کیسے سکتا ہے تو اس سے یہ چیز ثابت ہوگئی کہ ہر ترک افضل مکروہ تنزیہہ نہیں ہوتا۔ مکروہ تنزیہہ تب ہوگا جب اس پر کوئی شرعی دلیل قائم ہو جائے۔ حضرت شیخ عالم دہلوی لکھتے ہیں:

الافضل لغیر الامام ان یقف بقرب الامام، و فی الینابیع یقف الامام بقرب الجبل. (۲)

حجاج کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ میدانِ عرفات میں امام کے قرب اور نزدیک میں وقوف کریں اور ''ینابیع'' میں ہے کہ امام جبل رحمت کے قرب میں وقوف کرے۔

تمام لوگوں کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ جبل رحمت میں امام کے قرب اور نزدیک

۱۔ فتاویٰ تاتارخانیہ، ج ۲، ص ۴۴۸۔ ۲۔ فتاویٰ تاتارخانیہ، ج ۲، ص ۴۵۴۔

میں وقوف کریں تو جولوگ امام کے قرب میں وقوف نہیں کریں گے وہ ترک افضل کا ارتکاب کریں گے اور اس میں یہ بات ذہن نشین رہے کہ تمام لوگوں کے لئے امام کے قرب میں ٹھہرنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن امام کے قرب میں وقوف نہ کرنا ترک افضل ہے اور یہ وہ ترک افضل ہے جو کسی بھی صورت میں مکروہ تنزیہہ نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ امام سے فاصلہ پر ٹھہرنے کو کسی نے مکروہ تنزیہہ قرار نہیں دیا۔ حضرت شیخ عالم دہلوی لکھتے ہیں:

المستحب هو الوقوف عند جبل قزح، والمزدلفة كلها موقف الابطن محسر. (۱)

مستحب یہ ہے کہ جبل قزح کے پاس وقوف کیا جائے اور مزدلفہ تمام کا تمام وقوف کی جگہ ہے۔ مگر وادی محسر کا بطن وقوف کی جگہ نہیں ہے، اس میں نہ ٹھہرا جائے۔

قارئین کرام! اس عبارت میں یہ بتایا گیا ہے کہ مزدلفہ میں جہاں کوئی چاہے وقوف کرسکتا ہے صرف وادی محسر کے بطن میں وقوف کی اجازت نہیں ہے، مگر مستحب و مندوب یہ ہے کہ جبل قزح کے پاس وقوف کیا جائے۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ جبل قزح سے فاصلہ پر وقوف کرنا ترک مستحب اور ترک افضل ہوا، اور اس ترک افضل اور ترک مستحب کے مکروہ تنزیہہ ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

حضرت ابراہیم حلبی لکھتے ہیں:

لاباس بالركوب في الجمعة والعيدين والمشي افضل. (۲)

یعنی جمعہ اور عیدین کی نماز پڑھنے کے لئے پیدل جانا افضل ہے اور سواری پر جانا ترک افضل ہے

اور "لا بأس" کے بارے میں حضرت شامی قدس سرہ لکھتے ہیں۔

لا باس غالب استعمالها في ما تركه اولىٰ. (۳)

۱۔ فتاویٰ تاتارخانیہ، ج ۲، ص ۴۵۹۔ ۲۔ کبیری، ص ۶۱۳۔

۳۔ فتاویٰ شامی، ج ۱، ص ۸۸۔

یعنی "لاباس" کا اکثر اور غالب استعمال ترک اولیٰ میں ہوتا ہے، جس کے بارے میں "لاباس" کہا جائے تو وہ قول یا عمل ترکِ اولیٰ اور ترکِ افضل ہوتا ہے، تو جمعہ اور عیدین کی نماز پڑھنے کے لئے سواری پر جانا ترک افضل ہوا اور اس ترکِ افضل کو کسی نے مکروہ تنزیہی نہیں کہا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر ترک افضل مکروہ تنزیہہ نہیں ہوتا۔

قارئین کرام! یہ افضل و اولیٰ اور ترک افضل و اولیٰ کی تمام مثالیں کتب فقہ سے اخذ کی گئی ہیں اور ان میں بیشتر ''افضل'' حضرات فقہاء کرام کی اجتہادی کاوشوں کا ثمرہ ہیں اور ان تمام ''افضل'' کا تعلق امت سے ہے۔ یعنی امت کے لئے بہتر یہ ہے کہ وہ ان ''افضلات'' پر عمل کرے اور یہ وہ افضل و اولیٰ ہیں کہ کوئی اگر ان کو ترک بھی کرے گا یا ترک افضل و اولیٰ پر عمل کرے گا تو وہ مرتکب مکروہ تنزیہہ نہیں ہوگا۔ یعنی اگر اس نے افضل و اولیٰ پر عمل کیا تو وہ ازدیاد ثواب کا مستحق ہوگا۔ اور اس نے ان ''افضلات'' کا ترک کیا بلکہ اگر ''ترک'' پر عمل بھی کیا تو وہ کراہت تنزیہہ کا مرتکب نہیں ہوگا۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ یہ افضل و ترک افضل افراد امت کے لئے ہیں کہ انہیں چاہئے کہ ان پر عمل کر کے مستحق ثواب ہوں اور ہر مسلمان کو چاہئے کہ وہ افضل و اولیٰ ہی پر عمل کرنے کی بھرپور کوشش کرے کہ اس میں اس کے لئے صلاح و فلاح ہے۔

احادیث سے ترک افضل کے کراہت تنزیہہ نہ ہونے کا ثبوت

(۱) قرآنِ حکیم میں ہے واللہ یحب المطهرین اللہ تعالیٰ طاہر اور صاف رہنے والوں کو پسند فرماتا ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جہاں لوگوں کے عقیدہ و عمل کی تطہیر کی ہے اور انہیں برائی اور خرابی سے پاک و صاف کیا ہے وہاں اپنے آپ کو الواث و غلاظت سے دور رکھنے اور پاک کرنے کے طریقے بھی تعلیم فرمائے۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں۔

ما کان یبول الا قاعداً (۱)

کہ آپ ہمیشہ بیٹھ ہی کے پیشاب کرتے تھے۔ کیونکہ پیشاب کو احسن طریقہ سے خارج کرنے کا یہ بہترین طریقہ ہے۔ عرب چونکہ اس کا اہتمام نہیں کرتے تھے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ حضرت عمر بن خطاب سے بھی فرمایا:

لا تَبُلْ قَائِمًا (۲)

یعنی کھڑے ہو کر پیشاب نہ کیا کرو۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ بیٹھ کر پیشاب کیا کرو اور یہ عمدہ طریقہ ہے، جس سے جسم اور لباس اس کے ترشحات سے محفوظ رہتے ہیں اور اس میں حیاداری بھی احسن طریقہ سے قائم رہ سکتی ہے۔ ان دونوں روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ خود بھی بیٹھ کر پیشاب کرتے تھے اور حضرات صحابہ کرام کو بھی اسی بات کی تربیت دیتے تھے۔ مگر کتب حدیث میں ایک روایت موجود ہے۔

اَتٰی سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ قَائِمًا (۳)

۱۔ سنن نسائی، ص ۱۶۔ ۲۔ سنن ترمذی، ص ۳۔

۳۔ صحیح البخاری، ج ۱، ص ۳۵۔

یعنی آپ نے ڈھیر پر کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔ ان دونوں قسم کی احادیث سے یہ ثابت ہو گیا کہ بیٹھ کر پیشاب کرنا اور کھڑے ہو کر پیشاب کرنا دونوں آپ کے عمل ہیں لیکن بیٹھ کر پیشاب کرنا آپ کا ہمیشہ کا عمل ہے اور کھڑے ہو کر پیشاب کرنا خلاف معمول ہے۔ اگر یہ کسی جسمانی مجبوری کے تحت نہیں تھا تو یہ خلاف معمول عمل وجہ جواز کے لئے تھا۔ چونکہ دونوں اعمال کا صدور آپ کی ذات گرامی سے ہوا اس لئے دونوں طریقوں سے اس کام کے کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن ایک عمل آپ کا ہمیشہ کا معمول تھا اور اس کی وابستگی آپ کی ذاتِ گرامی سے زیادہ تھی اس لئے حسن وخوبی اس میں زیادہ ہے اور دوسرے عمل کی نسبت آپ کی ذات سے کم وقت رہی ہے اس لئے اس میں حسن وخوبی کم ہے۔ لہٰذا اہل علم نے یہ فیصلہ کیا کہ جس عمل کی نسبت آپ کے ساتھ زیادہ رہی ہے وہ "افضل" ہے اور جس عمل کی نسبت آپ کے ساتھ کم رہی ہے وہ "غیر افضل" یعنی "ترک افضل" ہے۔

اب کوئی امتی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول سمجھ کر بیٹھ کے پیشاب کرے گا تو اسے جسمانی راحت اور پیشاب کے ترشحات سے حفاظت کے لئے ایک اچھا طریقہ اختیار کرنے کے ساتھ سنت کا ثواب بھی ملے گا اور اگر وہ کسی جسمانی ضرورت کے تحت یا مکانی محل وقوع کے پیش نظر خلاف معمول پر خلافِ معمول عمل کرے گا تو وہ گنہگار نہیں ہو گا۔ اس لئے کہ اس معاملہ میں دونوں اعمال کی نسبت آپ کی ذاتِ گرامی کی طرف ہے۔ لیکن وہ اگر آپ کے خلاف معمول عمل کو دائمی طور پر اختیار کرے گا تو وہ گنہگار تصور کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے آپ کے دائمی معمول کو ترک کر کے خلاف معمول عمل کو اختیار کیا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ ضابطہ امت کے لئے ہے آپ کے لئے نہیں تھا۔

اب یہ نہیں کہا جائے گا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک افضل پر عمل کیا بلکہ یہ افضل وترک افضل آپ سے نسبت میں بیشی وکمی کی وجہ سے معرضِ وجود میں آئے۔

اطاعت واتباع کا تقاضا یہ ہے کہ جو آپ کا معمول تھا اسے ہی معمول بنایا جائے اور جو خلافِ معمول تھا اسے خلاف معمول ہی رکھا جائے۔ جب وہ خلاف معمول اس عمل کو

اپنائے گا تو اطاعت واتباع کی سنت کی وجہ سے اجر وثواب کا حقدار تصور کیا جائے گا۔ گویا اس میں افضلیت یعنی زیادہ فضیلت کا ترک ہے نہ یہ کہ فضیلت کا ترک لازم آئے گا۔

اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ یہ ''ترک افضل'' مکروہ تنزیہہ نہیں ہے بلکہ بعض ''ترک افضل'' میں فضیلت پائی جاتی ہے۔ اس مقام میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل پر جو ''ترک افضل'' کا اطلاق کیا جا رہا ہے تو یہ صرف بعد میں آنے والے حضرات فقہاء کرام کی اصطلاح کے مطابق کیا جا رہا ہے۔ نہ یہ کہ آپ کے عمل کو کمتر اور کہتر قرار دیا جا رہا ہے۔

(۲) حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام فرماتے ہیں:

فرق ما بيننا و بين المشركين العمائم على القلانس.(۱)

یعنی ہمارے اور مشرکین کے درمیان عمامہ کے بارے میں فرق یہ ہے کہ ہم ٹوپیوں پر عمامہ باندھتے ہیں اور وہ ٹوپیوں کے بغیر عمامہ باندھتے ہیں اور حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں:

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يلبس القلانس تحت العمائم و يلبس بغير القلانس.(۲)

یعنی آپ کا دستور یہ تھا کہ عمامہ کے نیچے ٹوپی رکھتے تھے۔ اور ''كان يلبس'' سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا دائمی طریقہ کار یہی تھا اور ایسا بھی ہوا کہ آپ نے ٹوپی، بغیر عمامہ استعمال فرمایا۔ چنانچہ ان دونوں روایات یا اس موضوع پر دونوں جانبین کی روایات ملاحظہ فرمانے کے بعد حضرت ملا علی القاری لکھتے ہیں:

نعم الجمع بين الاحاديث انها مع القلنسوة افضل اما ليحصل بها البهاء. الزائد او لان القلنسوة تقيها من العرق.(۳)

ان احادیث میں اچھی تطبیق یہ ہے کہ ٹوپی کے ساتھ عمامہ کا استعمال افضل ہے اور اس کی وجہ

۱۔ مشکوٰۃ المصابیح، ص ۳۷۴۔ ۲۔ مرقاۃ المفاتیح، ج ۸، ص ۱۴۷۔

۳۔ مرقاۃ المفاتیح، ج ۸، ص ۱۴۷۔

بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں یا تو اس لئے کہ اس سے مردانہ وجاہت میں اضافہ ہوتا ہے یا یہ ہے کہ ٹوپی سے عمامہ پسینے یا تیل سے محفوظ اور صاف رہتا ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ ٹوپی پر عمامہ کے استعمال سے اتباع میں جامعیت اور کاملیت ہوتی ہے اس لئے کہ دونوں چیزوں کا استعمال اس میں موجود ہے اس لئے افضل ہے۔ لیکن حضرت ملا علی القاری نے جو فرمایا ہے اس کا تعلق ظاہری فوائد سے ہے۔ مردانہ وجاہت میں اضافہ بھی ظاہری چیز ہے اور عمامہ کا پسینے یا تیل سے محفوظ رہنا بھی ظاہری فائدہ ہے۔ ان فوائد کی بنیاد پر حضرت ملا علی القاری نے ٹوپی پر عمامہ کے استعمال کو افضل قرار دیا ہے۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ عمامہ کے یہ دونوں استعمال حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کئے ہیں۔ لیکن وہ عمل جو آپ نے زیادہ کیا ہے یا جس عمل کی نسبت آپ کی طرف زیادہ ہے یا آپ نے اس عمل کو زیادہ اہمیت دی ہے یا وہ آخری عمل ہے تو وہ افضل قرار پایا اور جس عمل کی نسبت آپ کی طرف کم ہے وہ غیر افضل اور ترک افضل قرار پایا ہے لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ترک افضل پر عمل کیا بلکہ وہ ''ترک افضل'' ہی اس وجہ سے ہوا کہ اس عمل کو آپ نے کم اختیار کیا ہے اور اگر اس عمل کو آپ زیادہ اختیار کرتے تو یہ افضل قرار پاتا اور دوسرا عمل ترک افضل ہوتا۔

تو اب جو شخص عمامہ ٹوپی بغیر استعمال کرے گا تو وہ ترک افضل پر عمل کرے گا۔ لیکن اس ترک افضل سے وہ گنہگار نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ افضل بھی آپ کا عمل ہے اور ترک افضل بھی آپ کا عمل ہے۔ دونوں میں ہدایت و روشنی ہے۔ بس ایک میں جامعیت و کاملیت ہے اور دوسرے میں جزئیت و بعضیت ہے۔ یاد رہے کہ یہ بحث مطلقاً عمامہ کے استعمال سے متعلق نہیں ہے بلکہ ٹوپی کے ساتھ اور بغیر ٹوپی کے استعمال سے متعلق ہے۔

(۳) حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

انه رای النبی صلی الله علیه وسلم تجرد لا هلاله واغتسل. (۱)

۱۔ سنن ترمذی، ص ۱۰۷۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام کے لئے غسل فرمایا۔ ظاہر ہے غسل سے جہاں طہارت حاصل ہوتی ہے وہاں نظافت بھی حاصل ہوتی ہے۔ حضرات فقہاءِ کرام کا موقف یہ ہے کہ یہ غسل نظافت کے لئے تھا وجوب کی ادائیگی کے لئے نہیں تھا۔ یعنی احرام کے لئے غسل کرنا واجب نہیں ہے اور غسل نظافت حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے حضرت امام سرخسی لکھتے ہیں:

ان هذا الاغتسال بمعنى النظافة وما كان هذا المقصود فالوضوء يقوم مقامه كما في العيدين والجمعة ولكن الغسل افضل لان معنى النظافة فيه اكمل.(۱)

یعنی عیدین اور جمعہ کے غسل سے بھی نظافت اور تازگی حاصل کی جاتی ہے۔ اسی طرح احرام کے لئے جو غسل کیا جاتا ہے اس سے بھی نظافت اور تازگی حاصل کی جاتی ہے اور جس طرح عیدین اور جمعہ کے غسل کے قائم مقام وضو ہے اسی طرح احرام کے غسل میں بھی قائم مقام وضو ہے۔ یعنی اگر کوئی غسل نہ کر سکے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ وضو کر کے عیدین اور جمعہ کی نماز ادا کر سکتا ہے بالکل اسی طرح وہ وضو کر کے احرام باندھ سکتا ہے۔ لیکن اس کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ غسل کرے اور غسل کے افضل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غسل سے نظافت زیادہ بہتر اور اچھے انداز میں حاصل ہوتی ہے۔ حضرت شیخ عالم دہلوی بھی اس موضوع پر لکھتے ہیں:

ثم يغتسل او يتوضاء وفي الكافي تقوم الوضوء مقام الغسل كما في العيدين والجمعة، والغسل افضل، و هذا الاغتسال بمعنى النظافة وليس بواجب.(۲)

یعنی احرام سے پہلے غسل کرے یا وضو کرے اس لئے کہ وضو نظافت میں غسل کے قائم مقام ہے۔ قارئین کرام! اس بحث میں آپ نے دیکھ لیا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے احرام کیلئے غسل فرمایا آپ وضو بھی کر سکتے تھے لیکن عملاً غسل کو اختیار کیا اور پھر یہ چیز بھی ہے کہ وضو

۱۔ المبسوط، ج ۴، ص ۳۔ ۲۔ فتاویٰ تاتارخانیہ، ج ۲، ص ۴۴۱۔

نظافت میں غسل کے قائم مقام ہے، مگر "غسل" آپ کامل ہونے کی وجہ سے افضل قرار پایا۔
لیکن اگر کوئی وضو کر کے احرام باندھ لے گا تو اس کا یہ عمل "ترک افضل" ہونے کے باوجود مکروہ نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ وضو نظافت میں غسل کے مقائم مقام ہے اور قائم مقام اور خلیفہ سے کام لینا مکروہ نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا اس صورت میں اگر کوئی "ترک افضل" پر عمل کرے گا تو وہ گنہگار نہیں ہوگا اور اس سے یہ چیز بھی واضح ہوگئی کہ ہر "ترک افضل" مکروہ تنزیہی نہیں ہوتا۔

(۴) حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام فرماتے ہیں:

من توضاء فاحسن الوضو خرجت خطایاه من جسده حتی تخرج من اظفاره (۱)

اس حدیث میں اس چیز کا بیان ہے کہ جس نے اچھے طریقہ سے وضو کیا اس کے جسم سے خطاؤں کا خروج ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ اس کے ناخنوں کے نیچے سے بھی خطائیں نکل جائیں گی۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ ایک وضو کے فرائض ہیں یعنی ہاتھوں کا کہنیوں تک دھونا، منہ کا دھونا اور پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھونے اور سر کا مسح کرنے سے فرائض کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ اب اگر کوئی شخص وضو میں ان ہی چیزوں پر اکتفا کرتا ہے اس کا وضو ہو جائے گا۔ کیونکہ فرائض کی ادائیگی سے وضو ہو جاتا ہے۔ مگر جب کوئی آدمی وضو سنن اور مستحبات کے ساتھ ادا کرے گا تو اس کا وضو احسن و افضل ہوگا۔

حضرت ملا علی قاری اس حدیث کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

فدلت علی ان الاجادة من تطویل الغرة و تکرار الغسل ثلاثا، مراعاة الادب من استقبال القبلة، والدعاء الما ثور عن السلف افضل من ادا ما وجب مطلقاً۔ (۲)

یعنی اگر کوئی آدمی سنن و مستحبات کی رعایت کرتا ہے اچھا طریقہ سے کلی کرتا ہے اور اسی طرح

۱۔ مشکوٰۃ المصابیح، ص ۳۸۔ ۲۔ مرقاۃ المفاتیح، ج ۲، ص ۱۲۔

ناک میں پانی ڈالنے کا عمل ہے اور دھوئے جانے والے ہر عضو کو تین بار دھوتا ہے، استقبال قبلہ کرتا ہے اور سلف سے منقول دعائیں پڑھتا ہے تو اس کا وضو صرف فرائض سے ادا کئے ہوئے وضو سے افضل ہوگا۔

تو اس سے ایک اعتراض بھی ابھرتا ہے کہ صرف فرائض سے ادا کئے ہوئے وضو کو غیر افضل قرار دیا جا رہا ہے اور جو وضو سنن و مستحبات کے ساتھ ادا کیا جائے اسے افضل قرار دیا جا رہا ہے تو اس سے فرض کے مرتبہ اور درجہ میں کمی ہوگی چنانچہ اس اعتراض کو رفع کرنے کے لئے حضرت ملا علی قاری لکھتے ہیں:

و فیه انه مخالف للقاعدة المقررة من ان ثواب الفرض افضل من اجر النفل، نعم یقال احسان الوضو وهو الاتیان بالمکملات افضل من مرتبة الاقتصار علی الدرجات. (۱)

یعنی مندرجہ بالا تشریح و توضیح سے ایک مقررہ قاعدہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ فرض کی ادائیگی کا ثواب نفل کی ادائیگی سے افضل اور بہت زیادہ ہے اور اس صورت میں صرف فرض کی ادائیگی کا ثواب کم ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ مندرجہ بالا تشریح میں قاعدہ کا خلاف نہیں ہے اس لئے کہ ایک طرف صرف فرض کی ادائیگی ہے اور دوسری طرف فرض کے ساتھ ساتھ سنن و مستحبات کی ادائیگی بھی ہے۔ لہٰذا ان دونوں کا ثواب مل کر صرف فرض کی ادائیگی کے ثواب سے افضل اور بہت زیادہ ہوا۔

تو نتیجہ یہ ہوا کہ فرائض کی ادائیگی کا انداز اگر اس طرح ہو جس طرح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اسے ادا کیا ہے تو وہ افضل قرار پائے گا اور اگر صرف فرض کی ادائیگی ہو یعنی انداز وہ نہ ہو جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اختیار کیا ہے تو وہ ''ترک افضل'' ہوگا۔ وہ لوگ جن کا مؤقف یہ ہے کہ ہر ترک افضل مکروہ تنزیہی ہوتا ہے ان کے لئے غور کا مقام ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک صرف فرض کی ادائیگی مکروہ تنزیہی قرار پائے گی جو کسی بھی صورت میں درست نہیں ہے۔

۱۔ مرقاۃ المفاتیح، ج ۲، ص ۱۲۔

(۵) مُحرِم کے بارے میں حضرات فقہاء کرام کا موقف ہے:

صلی رکعتین ثم یلبی عقیب صلوته.

یعنی دوگانہ پڑھنے کے بعد تلبیہ کہے۔ اس کی شرح میں مرغینانی لکھتے ہیں:

لما روی ان النبی علیه الصلوٰة والسلام لبّٰی فی دبر صلوته، وان لبّٰی بعد ما استوت به راحلته جاز ولکنّ الاوّل افضل. (۱)

جب کوئی احرام باندھ لے تو دو رکعت نماز پڑھے پھر اس کے بعد تلبیہ کہے۔ حضرت مرغینانی نے اس کی دلیل پیش کی ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دوگانہ ادا کرنے کے بعد تلبیہ کہا ہے اور اگر کوئی شخص دوگانہ ادا کرنے کے بعد اپنی سواری پر بیٹھ جانے کے بعد تلبیہ کہے گا تو یہ بھی جائز ہے۔ لیکن پہلی صورت افضل ہے۔ امام ابن الہمام نے اس پر لکھا ہے:

اختلفت الروایات فی اهلاله علیه السلام، و روایات انه علیه السلام لبی بعد ما استوت به راحلته اکثر واصح.

یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے تلبیہ کہنے میں روایات مختلف ہیں لیکن سواری پر مستقیم ہونے کے بعد تلبیہ کہنے والی روایات تعداد میں بھی زیادہ ہیں اور صحت میں بھی زیادہ ہیں پھر انہوں نے بخاری و مسلم سے وہ روایات پیش کیں جن میں اس چیز کا ذکر ہے کہ

فَلَمَّا رَكِبَ رَاحِلَتَه‘ وَاسْتَوَتْ بِهٖ اَهَلَّ

جب آپ سواری پر مضبوطی سے بیٹھ گئے تو تلبیہ کہا۔ اس کے بعد حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت پیش کی کہ:

ان النبی صلی الله علیه وسلم اهله فی دُبر الصلوٰة.

یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دوگانہ نفل پڑھنے کے بعد تلبیہ کہا پھر اس حدیث کے رواۃ پر بحث کی اور حاصل کلام اس طرح لکھا کہ:

حاصل الکلام ان الحدیث حسن. (۲)

تلبیہ کی اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ذوالحلیفہ میں دوگانہ نفل ادا

۱۔ ہدایہ، ج ۱، ص ۲۳۷۔ ۲۔ فتح القدیر، ج ۲، ص ۳۴۰۔

کرنے کے فوراً بعد تلبیہ کہا یا سواری پر جم کے بیٹھ جانے کے بعد تلبیہ کہا۔ پہلی صورت کا ثبوت حضرت عبداللہ بن عباس کی اس روایت سے ہوتا ہے کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھل فی دبر الصلوٰۃ اور امام ابن ہمام نے اس حدیث کے بارے میں یہ فیصلہ دیا ہے کہ اِنَّ الْحَدِیْثَ حَسَنٌ اور دوسری روایات کے بارے میں ''اکثر واصح'' کے کلمات لکھے اور مزید یہ کہ یہ روایات بھی صحیحین کی ہیں لیکن اس کے باوجود حضرت مرغینانی نے اول کو افضل اور ثانی کو جائز یعنی ترک افضل قرار دیا۔

اس صورت میں اگر افضل ترک ہوگا تو غیر افضل پر عمل کرنا ہوگا اور غیر افضل یہ ہے کہ سواری پر جم کے بیٹھنے کے بعد تلبیہ کہا جائے تو یہ صورت ان احادیث سے ثابت ہے جو اصح اور اکثر ہیں تو کیا اس صورت میں ترک افضل مکروہ تنزیہہ ہوگا اور اس پر عمل کرنا جرم ہو گا؟ ظاہر ہے اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عمل کے بارے میں صحابہ کرام میں اختلاف تھا اور ہر طبقہ کا اپنی اپنی تحقیق کے مطابق عمل تھا۔ مگر حنفیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت کمزور ہونے کے باوجود اس معاملہ میں اختیار کی اس لئے ایک تو وہ اندر کے آدمی تھے اور بات بھی خیمہ کے اندر کی ہے اور جب آپ نے سواری پر جم کر بیٹھنے کے بعد تلبیہ کہا تو اس کے گواہ تو بے شمار لوگ تھے اس لئے انہوں نے اسے کثرت سے بیان کیا لیکن حضرت عبداللہ بن عباس کا مؤقف اپنی جگہ مضبوط ہے۔ اس لئے حنفیہ نے اس مؤقف کو اختیار کیا ہے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ یہاں ترک افضل مکروہ تنزیہی نہیں ہے۔

(٦) عن میمونہ بنت الحارث، انھا اعتقت ولیدۃ فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فذکرت ذلک لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال لواعطیتھا اخوالک کان اعظم لاجرک (۱)

ام المؤمنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے ایک کنیز آزاد کی اور اس کی

۱۔ مشکوٰۃ المصابیح، ص ۲۷۱۔

اطلاع حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو کی تو آپ نے فرمایا اگر اپنے ماموؤں کو بطور عطیہ دے دیتی تو اس کا اجر آپ کو زیادہ ملتا۔

ام المؤمنین نے ایک کنیز کو آزاد بخشی اور یہ ایک پسندیدہ عمل ہے اور اس کا ثواب بھی ہے۔ مگر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا اگر اسے آزاد کرنے کے بجائے اپنے ماموؤں کو بطور عطیہ دے دیتیں تو اس عمل میں "اَجْرِ اَعْظَم" یعنی بہت زیادہ اجر تھا۔ ام المؤمنین کے اس عمل میں انہیں ثواب اور اس کنیز کو آزادی ملی۔ یعنی ام المؤمنین کو آخرت کا فائدہ اور اس کنیز کو دنیا کا فائدہ ہوا۔ اگر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بات پر عمل ہوتا تو ام المؤمنین کو آخرت کا فائدہ ہوتا اور دنیا کا فائدہ بجائے کنیز کے ام المؤمنین کے ماموؤں کو ہوتا لیکن ام المؤمنین کو آخرت میں اجر زیادہ ملتا۔

ہمارا مطلب یہ ہے کہ ام المؤمنین اگر اپنے ماموؤں کو کنیز ہدیہ کرتیں تو یہ عمل ان کے لئے اعظم و افضل ہوتا مگر ان سے ترک افضل پر عمل ہو گیا لیکن اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے کہ ام المؤمنین کا یہ عمل مکروہ تنزیہہ ہے۔ یعنی ہر ترک افضل کا مکروہ تنزیہہ ہونا ضروری نہیں ہے۔

(۷) **عن ابن عباس قال طاف النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجتہ الوداع علی بعیر.** (۱)

حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حجتہ الوداع میں اونٹ پر طواف کیا۔

قرآنِ حکیم میں **و اذن فی الناس بالحج یاتوک رجالا و علی کل ضامر** موجود ہے اس میں حج کے لئے پیدل اور سواری پر آنے کا ذکر ہے۔ مگر طواف کے بارے میں وضاحت نہیں ہے صرف **ولیطوفوا بالبیت العتیق** ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اونٹ پر طواف کرنا ثابت ہے اور اس موقع پر حضرات صحابہ کرام میں سے کسی نے بھی سواری پر طواف نہیں

۱۔ مشکوٰۃ المصابیح، ص ۲۲۷۔

کیا اس لئے علماء حدیث نے لکھا ہے۔

اما الطواف لغیرہ صلی اللہ علیہ وسلم جاز ایضاً والافضل المشی. (۱)

یعنی امت کے لئے بھی سواری پر طواف کرنا جائز ہے مگر افضل یہ ہے کہ پیدل طواف کیا جائے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا عمل افضل ہے۔ اور امت کے لئے بھی وہی افضل ہونا چاہئے تھا۔ مگر امت کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ پیدل طواف کرے اور سواری پر ترک افضل ہے۔

حضرات علماء کرام حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سواری پر طواف کی توجیح میں لکھتے ہیں:

انما طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم راکباً لکثرۃ ازدحام الناس وسؤالھم عند صلی اللہ علیہ وسلم الاحکام. (۲)

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے لوگوں کے ازدحام اور احکام کے بارے میں کثرت سوال کی وجہ سے سواری پر طواف کیا۔

لیکن یہ صورت حال تو امت میں سے کسی کو بھی پیش آ سکتی ہے۔ مگر اس کے باوجود اس کے لئے یہ عمل ترک افضل ہی ہوگا۔

ہمارا مقصود یہ بتانا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا عمل اس موقع پر افضل ہے مگر امت کے لئے ترک افضل ہے اور اس کے مکروہ تنزیہہ ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں اور اس صورت میں ساری امت ترک افضل پر عمل کر رہی ہے۔

(۸) حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام فرماتے ہیں:

اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلۃ ولا تستدبروھا ولکن شرقوا او غربوا. (۳)

اس حدیث میں بڑا واضح حکم موجود ہے کہ بول و براز کے وقت قبلہ رخ نہ ہو اور

۱۔ حاشیہ مشکوٰۃ المصابیح، ص ۲۲۷۔ ۲۔ حاشیہ مشکوٰۃ المصابیح، ص ۲۲۷۔

۳۔ مشکوٰۃ المصابیح، ص ۴۲۔

قبلہ کی طرف پشت بھی نہ کرو۔ بلکہ اس کام کے لئے دوسری دو جہتیں استعمال کرو۔ اس لئے کہ قبلہ کی تعظیم و تکریم لازم ہے اور اس صورت میں تعظیم و تکریم کی نفی ہوتی ہے۔ اس حکم کی علت یہ ہے کہ مسلمانوں کے دلوں میں ہر وقت قبلہ کی عظمت و جلال موجود و مستحکم رہے مگر حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں:

ارتقيت فوق بيت حفصه لبعض حاجتي، فرايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضى حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام. (١)

میں نے دیکھا کہ آپ قبلہ کی طرف پشت اور شام کی طرف رخ کر کے قضاء حاجت فرما رہے ہیں۔ حضرات حنفیہ کا قاعدہ ہے کہ جب آپ کے قول و فعل میں تضاد سامنے آ جائے تو قول اور حکم کو ترجیح دی جائے گی۔ یہاں آپ کا امر موجود ہے اور اس کے مقابلہ میں ایک صحابی کا اثر ہے تو یہاں امر پر اثر کو مؤثر نہیں سمجھتے اسی لئے حضرت ملا علی قاری لکھتے ہیں:

عند ابى حنيفة يستوى الصهراء والبنيان فى حرمة الاستقبال والاستدبار.

صحرا یعنی کھلی جگہ اور بنیان یعنی وہ جگہ جو قضاء حاجت کے لئے بنائی جاتی ہے دونوں میں قبلہ کی طرف رخ اور پشت کرنا برابر ہے یعنی دونوں جگہوں کا ایک حکم ہے۔

لاستواء العلة فيهما وهو احترام القبلة

یعنی اصل چیز قبلہ کا احترام ہے اور وہ دونوں مقامات پر واجب و لازم ہے۔ لہٰذا اس چیز کی رخصت نہیں دی جا سکتی کوئی بیت الخلاء میں قضا حاجت کر رہا ہے تو وہ قبلہ کی طرف رخ یا پشت کر لے اور صحراء میں نہ کرے۔

تاہم امام محی السنہ بغوی شافعی نے مندرجہ بالا دونوں قسم کی روایات کو پیش نظر رکھتے

۱۔ مشکوٰۃ المصابیح، ص ۴۲۔

ہوئے لکھا ہے کہ:

هذاالحديث فى الصحراء اما فى البنيان فلا باس.

یعنی انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمر کے اثر کو قبول کرتے ہوئے یہ فیصلہ دیا ہے کہ قبلہ کی طرف قضاء حاجت کے وقت استقبال و استدبار نہ کرنے کا حکم صحرا، یعنی کھلی جگہ کے ساتھ خاص ہے۔ لیکن بیت الخلاء وغیرہ میں اس پابندی کا اطلاق نہیں ہوگا۔ لیکن امام ابن حجر شافعی لکھتے ہیں:

ان امكنه الميل عن القبلة بلا مشقة كان الميل عنها افضل. (۱)

یعنی بیت الخلاء میں اگر وہ بغیر مشقت قبلہ سے رخ یا پشت پھیر سکتا ہے تو ایسا کر لینا اس کے لئے افضل ہے۔ حضرات شوافع کے رویے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمر کے اثر کو قبول کیا ہے لیکن اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ عمل حکم سے پہلے کا ہو اور اگر بعد کا بھی ہو تو ہو سکتا ہے کسی جسمانی یا مکانی ضرورت کے تحت ہو۔ تاہم یہ فعل نادر ہے اور کسی معقول عذر کے بغیر اس پر عمل نہیں کیا جا سکتا اسی لئے حضرت ابن حجر عسقلانی شافعی نے بیت الخلاء میں بھی اس سے احتراز کو افضل قرار دیا ہے۔

چونکہ قرآنِ حکیم میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ایسا کوئی حکم نہیں دیا گیا۔ آپ نے قبلہ کے احترام میں از خود یہ اہتمام کیا ہے اور حضرات شوافع کے نزدیک آپ کے قول کے ساتھ ساتھ فعل کا ثبوت بھی موجود ہے اس لئے اس میں افضلیت اور غیر افضلیت کا حکم آپ سے نسبت میں بیشی و کمی پر موقوف تصور کیا جائے گا۔

اور یہ بات ذہن نشین رہے کہ افضلیت کی نفی سے فضیلت کی نفی لازم نہیں آتی۔ لہٰذا اسے مکروہ تنزیہہ نہیں کہا جا سکتا۔ مکروہ تنزیہہ کے لئے الگ سے دلیل شرعی کی ضرورت ہوتی ہے۔

۱۔ مرقاۃ المفاتیح، ج ۲، ص ۵۳۔

ترکِ اولیٰ میں اہل تفسیر کا مؤقف

قرآنِ حکیم میں وہ تین مقامات جہاں پر "ذَنْبِکَ" آیا ہے۔ علماء تفسیر نے اس میں "کَ" ضمیر خطاب سے مراد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو لے کر "ذَنْب" کا انتساب آپ کی طرف کیا ہے اور ہمیں اس بات کا اعتراف ہے کہ سلف کا ان کلمات میں تفسیر کا ایک طریقہ یہ بھی رہا ہے۔ چنانچہ امام المفسرین حضرت رازی قدس سرہ ان مذکورہ کلمات کی تفسیر میں احتمالات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واستغفر لذنبک، والطاعنون فی عصمة الانبیاء علیهم السلام یتمسکون به، ونحن نحمله علیٰ التوبة عن ترک الاولیٰ والافضل. (۱)

یعنی آیت کریمہ واستغفر لذنبک الآیہ سے وہ لوگ دلیل پکڑتے ہیں جو انبیاء علیہم السلام کی عصمت میں طعنہ زنی کرتے ہیں لیکن ہمارا مؤقف یہ ہے کہ اس آیت کریمہ میں ترک اولیٰ اور ترکِ افضل سے توبہ کا حکم ہے۔ اسی طرح سورہ محمد میں بھی ان کلمات کے ضمن میں لکھتے ہیں:

ثانیها المراد هو النبی، والذنب هو ترک الافضل. (۲)

یعنی اس آیت میں "کَ" ضمیر خطاب سے مراد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی ہے اور "ذنب" سے مراد ترکِ افضل ہے اور پھر "ما تقدم من ذنبک" کے بارے لکھتے ہیں:

ثانیها المراد ترک الافضل. (۳)

حضرت امام رازی نے ان آیات میں جو احتمالات ذکر کئے ہیں ان میں دوسرے درجہ کا احتمال یہ ہے کہ "ذنب" سے مراد ترک اولیٰ اور ترکِ افضل ہے۔ تاہم ان کے نزدیک یہ دوسرے

۱۔ تفسیر کبیر، ج ۲۷، ص ۷۷
۲۔ تفسیر کبیر، ج ۲۷، ص ۶۱۔
۳۔ تفسیر کبیر، ج ۲۸، ص ۷۸۔

درجہ کا احتمال ہے، جس سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے مگر یہ ان کا بنیادی مؤقف نہیں ہے۔ بعض دوسرے علماء تفسیر نے بھی اس مؤقف کا اظہار کیا ہے۔ ہم نے اختصار کے پیش نظر صرف حضرت رازی کے فرمودہ اور مکتوبہ پر اکتفا کیا ہے۔

اگر ذنب سے مراد ترکِ اولیٰ ہے اور ترک اولیٰ کو مکروہ تنزیہہ کا ہم منصب قرار دیا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "ذنب" کے کمزور پہلو کو اختیار کیا گیا ہے۔ کیونکہ مکروہ تنزیہہ منفی اعمال کے ذیل میں آنے والوں میں سب سے کم درجہ کا حامل ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کیا حضرت رازی ترکِ اولیٰ کو مکروہ تنزیہہ کا ہم منصب اور ہم رنگ سمجھتے ہیں یا وہ ان میں تفریق کے قائل ہیں۔ چنانچہ سورہ عَبَسَ کی تفسیر میں ان کی یہ عبارت موجود ہے۔

> **وهو انه يوهم تقديم الاغنياء علٰى الفقراء، و ذلک غير لائق لصلابة الرسول عليه الصلوٰة والسلام، و اذا كان كذلک، كان ذلک جاريا مجرى ترک الاحتياط و ترک الافضل فلم يكن ذلک ذنباً البتة. (۱)**
>
> یعنی اس میں زیادہ سے زیادہ اس بات کا وہم ہوسکتا ہے کہ اس میں اغنیاء کو فقراء پر مقدم کیا گیا ہے اور یہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صلابت کے خلاف ہے اور اگر یہ بات اسی طرح بھی ہو تو یہ ترکِ احتیاط اور ترکِ افضل کے قائم مقام، نائب اور خلیفہ ہوگی، تو بھی یقیناً یہ "ذَنب" نہیں ہے۔

گویا حضرت رازی کے نزدیک ترکِ افضل یقیناً ذنب نہیں ہے اور جب ذنب نہیں ہے تو مکروہ تنزیہہ کا ہم منصب اور ہم رنگ بھی نہیں ہے۔ اس عبارت میں اگر "ذلک" کا مشار الیہ ترکِ احتیاط اور ترکِ افضل ہے تو یہی بات ہے، جس کا نتیجہ صاف ظاہر ہے کہ ترکِ افضل ذنب نہیں ہے اور اگر اس کا مشار الیہ "جَارِیْ مَجْرٰی" یعنی قائم مقام اور خلیفہ لیا جائے تو ہدایہ کی اس عبارت **ترک الشی الٰی خلف لا یکون ترکا** کی

۱۔ تفسیر کبیر، ج ۳۲، ص ۵۵۔

شرح میں مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی لکھتے ہیں:

فان خلف الشيء يكون حكمه حكم ذلك الشيء. (۱)

یعنی قائم مقام اور خلیفہ کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس کے اصل کا ہوتا ہے، تو اس صورت میں بھی نتیجہ یہی برآمد ہوگا کہ ترکِ افضل ذنب نہیں ہے تو جب یہ بات کہی جائے گی کہ ترکِ افضل ذنب نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ترکِ افضل ''ذَنب'' کا آخری درجہ جسے مکروہ تنزیہہ سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ بھی نہیں، گویا امام رازی کے نزدیک ترکِ افضل مکروہ تنزیہہ نہیں، تو جب حضرت رازی ترکِ افضل کو مکروہ تنزیہہ نہیں مانتے تو پھر اس کا انتساب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف کرتے ہیں تو اس تشریح وتوضیح کی موجودگی میں کسی کو اس انتساب پر اعتراض نہیں ہونا چاہئے۔ حضرت زین الدین مصری جو ایک فقیہ عالم ہیں اس بحث کے حوالے سے لکھتے ہیں:

يلزم منه ان لا تكون التسمية افضل في ابتدأ الوضوء، و ان يكون وضوء عليه السلام خالياً عن التسمية، ولا يجوز نسبة ترک الافضل له عليه السلام، وقد يدفع بانه يجوز ترک الافضل له تعليماً للجواز، كوضوء مرةً مرةً تعليماً للجواز، وهو واجب عليه. (۲)

اس روایت کے ذکر کے بعد کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام وضو کے بغیر سلام کا جواب نہیں دیتے تھے لکھتے ہیں کہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ ابتداء وضو میں تسمیہ پڑھنا افضل نہ ہو اور یہ کہ آپ کا وضو تسمیہ سے خالی ہو لیکن اس کا جواب اس طرح دے دیا جاتا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لئے ترک افضل پر عمل کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ آپ اس سے جواز کی تعلیم دیتے ہیں، جیسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اعضاء وضو کو ایک ایک مرتبہ دھونا جواز کی تعلیم دینے کے لئے تھا اور یہ چیز آپ کے لئے واجب ہے۔

۱۔ ہدایہ مع حاشیہ، ج ۱، ص ۹۵۔ ۲۔ البحر الرائق، ج ۱، ص ۱۹۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ لوگوں کو جواز کی تعلیم دینا آپ کے لئے واجب ہے اور اس صورت میں ترکِ افضل پر عمل بھی آپ کے لئے واجب ہو گا۔ جب ترکِ افضل پر عمل کرنا آپ کے لئے واجب ہوا تو یہ آپ کی منصبی ذمہ داری اور کارِ پیغمبری کا حصہ ہوا، تو اس صورتِ حال میں یہ آپ کے لئے مکروہ تنزیہہ کس طرح ہو سکتا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہم نے "ذَنبٌ" کے معنی کی بحث میں یہ لکھا ہے کہ اس میں درجہ کی کمی اور قصر پائی جاتی ہے اور بعض اوقات وہ بھی نہیں ہوتی اور اسی لئے ہم نے اسے اردو میں "قُصُوْر" سے تعبیر کیا ہے کہ اس میں بھی معمولی سی کمی پائی جاتی ہے اور بعض صورتوں میں وہ بھی نہیں پائی جاتی بلکہ حسن و خوبی کا معنی پایا جاتا ہے۔ گویا لغوی لحاظ سے ان دونوں کلمات میں مشابہت پائی جاتی ہے اور ان میں تیسرا کلمہ ترکِ اولیٰ اور ترکِ افضل ہے۔ اس کے بارے میں تفصیلی طور پر بیان کر چکے ہیں کہ اس میں فضیلت کی "زیادتی" کا ترک ہے۔ وَلِیّ اور فَضلّ کا ترک نہیں ہے، تو گویا بنیادی طور پر اس میں کوئی کمزور پہلو موجود نہیں ہے۔ ہاں بعض فقہاء کرام نے اسے منفی اعمال کے ذیل میں آنے والے "مکروہ تنزیہہ" کا ہم منصب اور ہم رنگ استعمال کیا ہے۔ لیکن ان بعض کے استعمال سے اس کی اصلی، حقیقی، لغوی اور ترکیبی ہیئت متاثر نہیں ہو سکتی اور اس استعمال کو اس کے کل پر غالب نہیں کیا جا سکتا۔ پھر جن حضرات نے اسے مکروہ تنزیہہ کا ہم منصب قرار دیا ہے اولاً تو یہ علی الاطلاق نہیں ہے۔ ثانیاً یہ اصطلاح امت کے لئے ہے اور ثالثاً یہ ذاتی رائے ہو سکتی ہے۔ اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ ترکِ اولیٰ یا ترکِ افضل کو "ذَنب" اور "قُصُوْر" کے زمرے میں شامل کر لینے سے کوئی اختلال پیدا نہیں ہوتا اور ہم نے کتب فقہ اور احادیث سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ترکِ اولیٰ کا مکروہ تنزیہہ ہونا ضروری نہیں ہے۔

اب رہ گئی یہ بات کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ قدسیہ کی طرف ان کلمات کی اسناد اور ان کے استعمال کا جہاں تک تعلق ہے تو ہمارے سلف نے جب "ذَنب" کو ترکِ افضل سے تعبیر کر کے قرآنِ حکیم میں وارد شدہ تینوں مقامات پر جو "ذَنبِکَ" آیا ہے اس کی ایک تفسیر اس سے کی ہے اور پھر امام رازی نے بڑے واشگاف کلمات کے ساتھ اس بات کا

اعلان کیا ہے۔

ترک الافضل فلم یکن ذلک ذنباً البتة.

یعنی یہ طے شدہ بات ہے کہ ترکِ افضل ذنب نہیں ہے، تو جب "ذنب" کے استعمال میں جو کمی پائی جاتی ہے امام رازی کے نزدیک "ترکِ افضل" میں وہ تک نہیں ہے تو پھر اس کے استعمال کو قبول کر لینے میں ضد اور ہٹ دھرمی کی دیوار زمین بوس ہو جانی چاہئے اور حقیقت کو اپنا لینے میں کسی "انا" کو حائل نہیں ہونے دینا چاہئے اور پھر حضرت زین کا یہ فرمانا:

کوضوء مرةً مرةً تعلیما للجواز وھو واجب علیه.

یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اعضاء وضو کو ایک ایک مرتبہ دھونا یہ جواز کی تعلیم کے لئے تھا اور پھر یہ چیز آپ کے لئے واجب تھی، تو ترکِ افضل پر عمل کرنا جب آپ کے لئے واجب ہوا تو وہ برائی کیونکر ہو گیا۔ اس میں برائی کیسے پیدا ہو گئی۔ آپ کی طرف اس کی اسناد اور انتساب برائی کیوں ٹھہری اور ترکِ اولیٰ کے استعمال کے بارے میں نری شدت پسندی اور کتابی حقائق سے روگردانی اختیار کرنے سے احتراز و اجتناب کی شدید ترین ضرورت ہے۔

ھذا ما عندی و العلم عنداللہ.

انتسابِ ذَنب میں احتیاط:

اہل علم کا ایک طبقہ وہ بھی ہے جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف قرآنِ حکیم میں مذکورہ تین مقامات کے علاوہ "ذنب" کی نسبت کا قائل ہی نہیں ہے اور اس کا کہنا یہ ہے کہ آپکی طرف "ذنب" کے انتساب سے گریز کرنا چاہئے، حضرت شیخ زادہ قدس سرہ لکھتے ہیں:

والظاھر انه تعالیٰ یقول ما اراد ان یقول، و ان لم یجز لنا، ان نضیف الیه ذنباً. (۱)

اللہ تعالیٰ نے جہاں جہاں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف "ذنب" کا انتساب کیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے جو ارادہ فرمایا وہ کہہ دیا لیکن ہمارے لئے یہ مناسب نہیں کہ ہم آپ صلی اللہ علیہ

۱۔ شرح تفسیر بیضاوی، ج ۴، ص ۲۴۰۔

وسلم کی طرف ''ذنب'' کا انتساب کریں کیونکہ آپ کے مقام عالی کی مناسبت سے اس لفظ کی نسبت و اضافت آپ کی طرف درست نہیں ہے، حضرت شیخ اسماعیل حقی اس سوچ کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"والظاهر انه تعالٰی یقول ما اراد ان یقول، و ان لم یجز لنا، ان نضیف الیه ذنباً. یقول الفقیر، کلام ابن الشیخ، شیخ الکلمات. (۱)

یعنی حضرت شیخ زادہ نے جو کچھ فرمایا ہے فقیر (یعنی حضرت شیخ اسماعیل حقی) کی اس کے بارے یہ رائے ہے کہ وہ ''شیخ الکلمات'' ہیں۔ یعنی اس حوالے سے یہ بنیادی نصیحت ہے اور ایک مؤدب شخص کی یہی سوچ ہونی چاہئے، اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ مبارکہ کے بارے الفاظ وکلمات کے استعمال میں نہایت ہی احتیاط سے کام لینا چاہئے اور ''ذنب'' کی اضافت ونسبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں کرنی چاہئے۔

حضرت شیخ زادہ قدس سرہ نے جو کہا ہے اور جس کی پرزور تائید وحمایت حضرت اسماعیل حقی قدس سرہ کر رہے ہیں اس کا مفاد یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے اپنے عبد اور رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں جو کہا ہے سو کہا ہے۔ کسی امتی کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ کلمہ "ذَنْب" کا استعمال آپ کیلئے کرے۔ چنانچہ جو لوگ "ذَنْب" سے مراد کراہت تنزیہہ لے کر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کیلئے اس کے استعمال کو روا اور جائز قرار دیتے ہیں ان کا یہ عمل حضرت شیخ زادہ کی بیان کردہ ضابطہ کے خلاف ہے اور پھر ''ذنب'' کا معنی ''گناہ'' کر کے اور لفظ ''گناہ'' کا انتساب و اضافت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف کرنا کچھ زیادہ ہی نامناسب عمل ہے۔ کیونکہ ہماری زبان میں ''گناہ'' کا استعمال ثقیل اور بھاری چیز میں ہوتا ہے۔ عام اور چھوٹی باتوں اور کاموں پر لوگ ''گناہ'' کا اطلاق نہیں کرتے۔

۱۔ تفسیر روح البیان، ج ۸، ص ۱۹۵۔

مجازِ عقلی اور نسبتِ ذَنب

عربی لسانیات کا ایک اسلوب ہے کہ ایک فعل کا فاعل یا مفعول جس نے حقیقت میں اس فعل کو سرانجام دیا ہو یا اس پر واقع ہوا ہے، موجود ہے مگر کسی قرینہ کی موجودگی میں اس کی اسناد و نسبت اس حقیقی فاعل یا مفعول کے بجائے اس ذات یا اس شئی کی طرف کر دی جاتی ہے جسے اس فاعل حقیقی یا مفعول حقیقی سے کسی نوع اور قسم کی ملابست اور مناسبت ہوتی ہے اور اسے اصطلاح میں مجازِ عقلی کہا جاتا ہے۔

چنانچہ لسانیات میں اس کا عام استعمال ہے۔ ادیبوں اور شاعروں کے ہاں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ ہمارے درس نظامی میں لسانیات پر پڑھائی جانے والی کتابوں میں اس اسلوب بیان کو نہ صرف قبول کیا گیا ہے بلکہ بطور شواہد عربی کی وسعت اور گہرائی اور حسن و جمال پر اسے پیش کیا جاتا ہے اور طلباء کرام کو ذہن نشین کرانے کے لئے اسے اور اس جیسے دوسرے اسالیب بیان کا ذکر تکرار سے کیا جاتا ہے۔ ہم یہاں مجاز کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں تاکہ آئندہ آنے والی بحث کو سمجھا جا سکے۔

۱۔ نَهْرٍ جَارٍ. نَهْر لغت میں اس کھدی ہوئی جگہ کو کہتے ہیں جس میں پانی رواں دواں ہوتا ہے، جب اس سے مراد وہ جگہ ہے تو وہ جگہ تو جاری نہیں ہوتی۔ چونکہ اس جگہ کا تعلق آب رواں سے بڑا گہرا ہوتا ہے۔ اس لئے "جَارٍ" کی اسناد و نسبت "نَهْرٍ" کی طرف کر دی گئی ہے اور اصل میں یہ عبارت اس طرح ہوگی اَلْمَاءُ جَارٍ فِي النَّهْرِ یعنی آب جُو میں رواں دواں ہے۔

۲۔ مَشْرَبٌ عَذْبٌ. مَشْرَبٌ اسم ظرف کا صیغہ ہے جس کا معنی مقامِ شُرب یعنی پینے کی جگہ ہے۔ مگر پینے کی جگہ یعنی گھاٹ شیریں نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہا گیا ہے مَشْرَبٌ، مَشْرُوبٌ کے معنی میں ہے۔ یعنی پینے کی چیز شیریں ہے۔ چونکہ گھاٹ کا پانی سے بڑا گہرا اور قریبی تعلق ہوتا ہے۔ اس لئے گھاٹ بول کر پانی مراد لیا، تو یہاں "عَذْبٌ"

کی اسناد ونسبت "مَاءٌ" کی طرف ہونی چاہئے تھی یعنی اصل میں "مَاءٌ عَذْبٌ" ہے۔

۳۔ "نَهَارُہ صَائم" نَهَارٌ کا معنی دن اور "صَائِمٌ" کا معنی روزہ دار ہوتا ہے۔ صائم کی اسناد ونسبت انسان کی طرف ہونی چاہئے تھی۔ اس لئے کہ روزہ رکھنا انسان کا کام ہوتا ہے۔ مگر یہاں اس کی نسبت دن کی طرف کر دی گئی۔ اس کی اصل عبارت "الانسان صائم في النهار" ہے۔ یعنی انسان دن میں روزہ دار ہوتا ہے۔

۴۔ بَنَی الْاَمِیْرُ الْمَدِیْنَةَ. امیر نے شہر بنایا۔ شہر کی تعمیرات تو معمار کرتے ہیں۔ چونکہ امیر کے حکم سے معمار نے بنایا ہے۔ اس لئے اس کی اسناد ونسبت امیر کی طرف کر دی گئی ہے حالانکہ وہ اس کا حقیقی فاعل یعنی بنانے والا نہیں ہے۔

حضرت علامہ تفتازانی نے مجاز عقلی کی بحث میں یہ بات بھی لکھی ہے کہ:

و ینبغی ان یعلم ان المجاز العقلی یجری فی النسبة الغیر الاسنادیة ایضاً من الاضافیة و الایقاعیه. (۱)

یعنی مجاز عقلی جس طرح نسبتِ اسنادیہ میں ہوتا ہے اسی طرح نسبتِ اضافیہ اور ایقاعیہ میں بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ علامہ تفتازانی نے مجاز عقلی پر بحث کرتے ہوئے تلخیص المفتاح کی عبارت "و فی القران کثیر" کی شرح میں اس کی بھرپور تائید کی ہے کہ مجاز عقلی قرآنِ حکیم میں کثرت سے استعمال ہوا ہے، وہ لکھتے ہیں:

و اذ تلیت علیهم اٰیاته ای آیات الله تعالٰی زادتهم ایمانا، اسند الزیادة وهی فعل الله تعالٰی الی الآیات لکونها سبب لها، یذبح ابناء هم نسب التذبیح الذی هو فعل الجیش الی فرعون لانه سبب آمر، ینزع عنهما لباسهما نسب نزع اللباس عن آدم و حوا علی نبینا و علیهما السلام و فعل الله

۱۔ مختصر المعانی، ص ۸۹۔

تعالیٰ الی ابلیس لان سببه الاکل من الشجرة و سبب الاکل و سوسته و مقاسمته ایاهما انه لهما لمن ناصحین، یوماً نصب علیٰ انه مفعول به لتتقون ای کیف تتقون یوم القیامة ان بقیتم علی الکفر،یوماً یجعل الولدان شیبا نسب الفعل الی الزمان وهو فعل الله تعالیٰ حقیقة، و هذا کنایة عن شدته و کثرة الهموم والاحزان فیه اوان الشیخوخة، و اخرجت الارض اثقالها، ای ما فیها من الدفائن والخزائن نسب الاخراج الی مکانه وهو فعل الله تعالیٰ حقیقة. (۱)

اس عبارت میں ایسی آیات کا ذکر ہے جن میں ان کے فاعل حقیقی کی طرف اسناد و نسبت نہیں کی گئی بلکہ ان کی طرف اسناد و نسبت کی گئی جو ان میں ذکر کردہ فعل کے حقیقی فاعل نہیں ہیں اور اس عمل کو مجاز عقلی کہا جاتا ہے۔

۱۔ وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا. جب ان پر اللہ تعالیٰ کی آیات کی تلاوت کی جاتی ہے تو وہ ان کے ایمان کو زیادہ کرتی ہیں۔ زیادہ کرنا جو درحقیقت اللہ تعالیٰ کا فعل ہے کی نسبت آیات کی طرف کی گئی ہے اس لئے کہ وہ اس کا سبب ہیں۔

۲۔ يُذَبِّحُ اَبْنَاءَ هُمْ. وہ یعنی فرعون ان کے لڑکوں کو ذبح کرتا۔ ذبح کرنے کا کام فرعون نہیں اس کا لشکر کرتا تھا لیکن ذبح کرنے کی نسبت فرعون کی طرف کر دی گئی جس نے اس کا امر کیا تھا۔

۳۔ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا. اتار رہا تھا وہ ان یعنی حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام سے ان کے لباس کو۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فعل تھا مگر اس کی اسناد ابلیس کی طرف کر دی گئی۔ کیونکہ نزع لباس کا سبب درخت سے کھانا تھا اور اس کا سبب ابلیس کا وسوسہ اور اس کا ان کو قسم کھا کر یہ کہنا کہ میں تمہارا خیر خواہ ہوں۔

۱۔ مختصر المعانی، ص ۹۳۔

۴۔ يَوْمًا يَّجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيْبًا. ایسا دن جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا۔ اس میں فعل کی نسبت زمانہ کی طرف کر دی گئی ہے۔ حالانکہ حقیقت میں یہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور یہ روزِ قیامت کی شدت اور رنج وغم کی کثرت سے کنایہ ہے۔ کیونکہ لگاتار اور پے در پے سختیوں اور رنج ومحن سے بڑھاپا جلدی آ جاتا ہے یا اس دن کی طوالت سے کنایہ ہے کہ بچے بھی اس دن بڑھاپے کو پہنچ جائیں گے۔

۵۔ وَ اَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا. اور نکال دے گی زمین اپنے بوجھ کو یعنی اپنے دفینوں اور خزینوں کو نکال دے گی۔ اِخراج یعنی نکالنے کی نسبت زمین یعنی مکان کی طرف کر دی گئی جو حقیقت میں زمین کا نہیں اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور زمین میں پوشیدہ دفائن و خزائن کو اللہ تعالیٰ نکالے گا۔

ان پانچ آیات میں اسناد اس کی طرف ہے جو حقیقت میں اس کا فاعل نہیں ہے بلکہ کبھی سبب اور کبھی زمان و مکان کی طرف ہے۔ چنانچہ اس اسلوب بیان کو مجاز عقلی کہا جاتا ہے اور یہی صورت حال ہے اس شعر میں بھی ہے۔

اَشَابَ الصغیر و افنی الکبیر   کرُّ الغداة و مرالعشی

گویا یہ اسلوب بیان اہل عرب کے ہاں کثیر الاستعمال اور نظم ونثر دونوں میں موجود ہے۔

یعنی "زادت" میں "ھی" ضمیر کا مرجع یا اس سے مراد اللہ تعالیٰ ہونا چاہئے لیکن آیات ہیں۔ "یذبح" میں "ھو" ضمیر سے مراد فرعون ہے حالانکہ فرعون کے سپاہی ہونے چاہئے۔ "ینزع" میں "ھو" کا مرجع یا اس سے مراد ابلیس ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ ہونا چاہئے۔ "یجعل" میں "ھو" ضمیر کا مرجع یا اس سے مراد "یَوْمًا" ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ ہونا چاہئے۔ اسی طرح "اَخْرَجَتْ" کی اسناد ونسبت "الارض" کی طرف ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی طرف ہونی چاہئے۔ ان سب مقامات کے بارے میں کسی نے آواز نہیں اٹھائی کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ کی طرف مسند ومنسوب ہونا چاہئے وہ دوسری چیزوں کی طرف کیوں مسند ومنسوب ہے۔ چونکہ یہ عربی لسانیات کا اسلوب بیان ہے۔ اہل علم اس سے آگاہ ہیں اور "یذبح ابناء ھم"

میں اس بات کو ذہن نشیں رکھا جائے کہ یہ فعل سپاہیوں کا ہے اور اس کی اسناد و نسبت فرعون کی طرف ہے۔ یعنی ملازمین کے عمل کو مالک کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اور یہ عربی کا اسلوبِ بیان ہے اور اصطلاح میں اسے مجاز عقلی کہا جاتا ہے۔

اس موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے حضرت سیوطی لکھتے ہیں:

وَ اِذَا تُلِیَتْ عَلَیْھِمْ اٰیٰتُہٗ زَادَتْھُمْ اِیْمَانًا نسبت الزیادہ وھی فعل اللہ تعالٰی الی الآیات. لکونھا سببالھا، یُذَبِّحُ اَبْنَآءَ ھُمْ، یَاھَامٰنُ ابْنُ لِیْ، نسب الذبح وھو فعل الاعوان الی فرعون، و البناء وھو فعل العملۃ الی ھامان لکونھما آمرین بہ، وکذا قولہ وَاَحَلُّوْا قَوْمَھُمْ دَارَ الْبَوَارِ، نسبت الاحلال الیھم لسببھم فی کفرھم بامرھم ایاھم بہ ومنہ قولہ تعالٰی یَوْمًا یَّجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِیْبًا. نسبت الفعل الی الظرف لوقوعہ فیہ. عِیْشَۃٌ رَّاضِیَۃٌ الی مرضیۃ. (۱)

جب ان کو اس کی آیات سنائی جاتی ہے تو ان کے ایمان میں اضافہ کر دیتی ہیں۔ اس میں ایمان کا بڑھانا جو اللہ تعالٰی کا فعل ہے اس کی نسبت آیات کی طرف ہے، اس لئے کہ وہ آیات اس کا سبب بنتی ہیں۔ فرعون ان کے لڑکوں کو ذبح کرتا اور اے ہامان! میرے لئے محل تعمیر کر۔ ذبح کرنا جو کہ ملازمین کا فعل ہے اس کی نسبت فرعون کی طرف ہے اور مکان بنانے کا کام کاریگروں کا ہے جس کی نسبت ہامان کی طرف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں ان کاموں کا حکم دینے والے تھے۔ اسی طرح اللہ تعالٰی کا قول ہے کہ انہوں نے اپنی قوم کو جہنم میں داخل کر دیا۔ اس میں جہنم میں داخل کرنے کی نسبت قوم کے سرداروں کی طرف ہے اس لئے کہ انہوں نے اپنی قوم کو کفر کا حکم دیا تھا اور اللہ تعالٰی کے قول کہ وہ دن جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا۔ میں فعل کی نسبت یوم کی طرف ہے اس لئے کہ فعل اس میں واقع ہوا ہے اور اللہ تعالٰی کا ارشاد ''پسندیدہ زندگی'' میں رَاضِیَۃٌ اصل میں مَرْضِیَۃٌ ہے۔

۱۔ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۱۰۔

ہم نے حضرت سیوطی کی جو عبارت نقل کی ہے اس میں چھ آیات قرآنیہ سے انہوں نے یہ ثبوت فراہم کیا ہے کہ ان میں ''مجاز عقلی'' پایا جاتا ہے۔ یعنی فعل کسی اور کا ہے اور وہ منسوب کسی اور کی طرف ہے۔ اس میں تین آیات تو وہ ہیں جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اور تین آیات ان کے ماسوا ہیں۔ اور آخری آیت کریمہ اس میں فِیْ عِیْشَۃٍ رَّاضِیَۃٍ ہے۔ چنانچہ اس میں رَاضِیَۃٌ اسم فاعل کا صیغہ ہے اس میں ھِیَ ضمیر اس کا فاعل ہے اور یہ ''عِیْشَۃٌ'' کی طرف راجع ہے اور عِیْشَۃٌ، رَاضِیَۃٌ کا مفعول بہ ہے اور عِیْشَۃٌ خود راضی نہیں ہوسکتا بلکہ ''صَاحِبُ عِیْشَۃٍ'' راضی ہوگا تو یہ مجازِ عقلی ہے۔

اس ساری بحث کے بعد گزارش ہے کہ قرآنِ حکیم میں ہے:

فاصبر ان وعد اللہ حق واستغفر لذنبک و سبح بحمد ربک بالعشی والابکار.

اس آیت کریمہ میں کلمہ ''استغفر لذنبک'' میں اگر مجاز عقلی کو قبول کر لیا جائے تو اس فعل کی جو نسبت مفعول کی طرف ہے وہ تو باقی رہیں گی لیکن اس سے مراد ''امت'' ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ''امت کے ذنب کے لئے استغفار کیجئے'' تو اس صورت میں ذنب امت کے ہوں گے اور استغفار کا عمل حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف سے ہوگا اور مجاز عقلی میں یہ بات ہو چکی ہے کہ ملازموں اور غلاموں کے عمل کو مالک اور آقا کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اب یہاں مجاز عقلی ہے۔ چاہئے تو یہ تھا کہ امت کو اپنے ذنب سے استغفار کا حکم ہوتا مگر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو حکم ہوا کہ اپنے ذنب کے لئے استغفار کیجئے تو اس میں اصل بات تو یہ ہے کہ ''لیس لہ ذنب'' حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ذنب تو تھے ہی نہیں تو پھر بھی آپ کو حکم ہوا کہ اپنے ذنب کے لئے استغفار کیجئے، تو اس مقام میں ذنب کی اسناد و نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف کرنا مجاز عقلی ہے، جس طرح یذبح ابناء ھم میں ذبح کی نسبت سپاہیوں اور لشکریوں کے بجائے فرعون کی طرف کر دی گئی کہ ماتحتوں کے کام کو بعض اوقات ان کے سربراہ کی طرف منسوب و مسند کر دیا جاتا ہے اسی طرح اس مقام میں امت کے ذنب

کی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف اسناد ونسبت کر دی گئی ہے، تو جس طرح یذبح ابنائهم میں اسناد ونسبت سے حقیقی مفہوم میں کوئی فرق نہیں آیا اسی طرح اِسْتَغْفِرْ لِذَنْبِکَ کے حقیقی مفہوم میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حدیث میں ذنب کی اسناد ونسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف کرنے کا بیان موجود ہے تو قرآنِ حکیم میں "یُذَبِّحُوْنَ اَبْنَاءَ کُمْ" میں آلِ فرعون کی طرف اسناد ونسبت کا ذکر صراحتاً موجود ہے، تو جب قرآن حکیم میں اس صراحت کے باوجود فرعون کی طرف ذبح کی اسناد ونسبت موجود ہے اور اسے مجاز عقلی قرار دیا گیا ہے تو حدیث میں اس صراحت کے باوجود اسْتَغْفِرِ لِذَنْبِکَ میں مجاز عقلی قرار دینے سے کون سی چیز مانع اور رکاوٹ ہوسکتی ہے۔

تو جب مجاز عقلی کی صورت میں امت کے ذنوب کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی تو اب لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَأَخَّرَ میں آپ کے سبب امت کے مغفرتِ ذنب کی بشارت اور خوشخبری آپ کو دے دی گئی تو اسے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ مجاز عقلی ہوتا ہی وہی ہے جس میں فعل یا عمل کی اسناد ونسبت اس کے حقیقی فاعل یا مفعول کی طرف نہیں ہوتی بلکہ اس حقیقی فاعل یا مفعول کے ساتھ کسی قسم کی ملابست ومناسبت رکھنے والی شئی کی طرف کر دی جاتی ہے۔ چونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا امت سے بہت ہی گہرا تعلق ہے تو اس لحاظ سے امت کے ذنوب کی اسناد ونسبت آپ کی طرف کر دی گئی اور استغفار کا حکم دیا گیا اور پھر امت کے ذنوب کی مغفرت کی بشارت بھی آپ کو دے دی گئی۔ چنانچہ اس چیز کو اس طرح قبول کر لینے سے اسلام کے کسی رکن کا انہدام لازم نہیں آتا بلکہ پیچیدگی اور الجھاؤ کو رفع کرنے کا ایک احسن طریقہ ہے اور امت کے ذنوب کی اسناد ونسبت مجاز عقلی کے طور پر آپ کی طرف کرنے سے آپ کی شان رفیع اور مقامِ منیع میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی بلکہ اس سے تو یہ اشارہ ملتا ہے کہ امت کی شفاعت کرنا اور مغفرت کرانا آپ کا منصب ہے اور آپ امت کے والی وسردار ہیں۔

حضرت علامہ تفتازانی کے ہم پلہ وہم پایہ ایک علمی شخصیت حضرت سید علی جرجانی قدس سرہ کی ہے وہ اس موضوع پر رقم طراز ہیں:

نقول نسب الیه ذنب قومه، فان رئیس القوم قد ینسب الیه ما فعله بعض اتباعه، فالمعنی لیغفر لاجلک ما تقدم من ذنب امته وما تاخر منه، و استغفر لذنب امتک، و تاب علیٰ امة النبی صلی الله علیه وسلم و اتباعه۔ (۱)

ہمارا موقف یہ ہے کہ ان کی قوم کے ذنب ان کی طرف منسوب کئے گئے ہیں، کیونکہ ایسا ہوتا ہے کہ بعض پیروکاروں کے کام قوم کے سردار کی طرف منسوب کر دیئے جاتے ہیں چنانچہ معنی اس طرح ہوگا تاکہ معاف کرے اللہ تعالیٰ آپکے سبب امت کے متقدمہ اور متاخرہ ذنب۔

اور دوسری آیت کریمہ کا ترجمہ اس طرح ہوگا:

اپنی امت کے ذنب کے لئے استغفار کیجئے۔

اور تیسری آیت کریمہ میں معنی اس طرح ہوگا:

اللہ تعالیٰ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی امت اور آپ کے پیرو کاروں کی توبہ قبول فرمائی۔

حضرت سید جرجانی قدس سرہ کا یہ مختصر اقتباس ہم نے پیش کیا ہے اور اس میں حضرت جرجانی قدس سرہ نے تین آیات کریمہ ایسی پیش کی ہیں جن میں مجاز عقلی کو اختیار کیا گیا ہے۔ پہلی آیت کریمہ:

لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ.

ہے۔ اس میں ظاہراً خطاب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ہے مگر مراد امت کے ذنوب کی مغفرت ہے اور دوسری آیت کریمہ:

۱۔ شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۷۹۔

وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِکَ۔

اس میں بھی خطاب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ہے اور مراد امت کے ذنوب کے استغفار کرنا ہے۔ اور تیسری آیۃ کریمہ:

لَقَدْ تَّابَ اللّٰہُ عَلَی النَّبِیِّ،

اس میں ظاہراً یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی توبہ قبول کی مگر اس میں بھی مجاز عقلی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی امت کی توبہ قبول فرمائی۔

حضرت محی الدین ابن عربی لکھتے ہیں:

الغفر، هو الستر، فستر الله عن الانبياء عليهم السلام، كونهم نواباً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، و كشف لهم عن ذلك فى الآخره. اذ قال عليه السلام انا سيد الناس يوم القيمه، فيشفع فيهم صلى الله عليه وسلم، ان يشفعوا، فان شفاعته صلى الله عليه وسلم فى كل مشفوع فيه بحسب ما يقتضيه حاله من وجوه الشفاعة.

فبشر الله النبيين بالمغفرة الخاصة، وبشر الله محمداً صلى الله عليه وسلم بالمغفرة العامة. وقد ثبت عصمته، فليس له ذنب يغفرِ، فلم يبق اضافة الذنب اليه الا ان يكون هو المخاطب، والمقصود امته، كما قيل.

اِيَّاکِ اَعْنِیْ ! فَاسْمَعِیْ يَا جَارَةُ

وكما قيل له صلى الله عليه وسلم فان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك. ومعلوم انه ليس فى شك، فالمقصود "من هو فى شك من الامة" كذلك لئن اشركت ليحبطن عملك وقد علم

انه لا يشرک، فالمقصود من اشرک فهذه صفته، فکذلک قیل لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک وما تأخر، وهو معصوم من الذنوب فهو المخاطب بالمغفرة، والمقصود "بها" من تقدم من آدم الی زمانه، ومن تأخر من الامة من زمانه الی یوم القیمه، فان الکل امته.

فانه ما من امة الا وهی تحت شرع من الله. وقد قررنا ان ذلک هو شرع محمد صلی الله علیه وسلم من اسمه "الباطن" حیث کان نبیاء آدم بین الماء والطین، وهو سید النبیین والمرسلین، فانه سید الناس، وهو من الناس، وقد تقدم تقریر هذا کله، فبشر الله محمد صلی الله علیه وسلم بقوله لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک وما تأخر. بعموم رسالته الی الناس کافة، و کذلک قال الله تعالیٰ. ما ارسلناک الا کافة للناس. وما یلزم الناس الا به شخصه، فکلّما وجّه الرسول محمد صلی الله علیه وسلم فی زمان ظهور جسمه، رسوله علیاً و معاذاً رضی الله تعالیٰ عنهما الی الیمن لتبلیغ الدعوة، کذلک وجه الرسول محمد صلی الله علیه وسلم الرسل والانبیاء علیهم السلام الی اُمَمِهِمْ، من حین کان نبیاء وآدم بین الماء والطین. فدعا الکلّ الی الله، فالناس آمة من آدم الی یوم القیمه. فبشره الله بالمغفرة لما تقدم من ذنوب الناس وما تأخر منهم فکان صلی الله علیه وسلم هو المخاطب، والمقصود الناس، فیغفرالله للکل ویسعدهم، وهو اللائق بعموم رحمة الیٰ

وسعت كل شئی. وبعموم مرتبة محمد صلی الله عليه وسلم، حيث بعث الی الناس كافة بالنص، ولم يقل ارسلناک الی هذه الامة، خاصة، ولا الی اهل الزمان الٰی يوم القيمة خاصة، و انما اخبره تعالٰی انه مرسل الی الناس كافة، والناس من آدم الی يوم القيمة، فهم المقصودون بخطاب مغفرة الله لما تقدم من ذنب وما تأخر.
لكن ثم مغفرةً فی الدنيا و ثم مغفرة فی القبر وثم مغفرة فی الحشر، و ثم مغفرة فی النار بخروج منها وبغير خروج.
لكن يستر عن العذاب ان يَصِلَ اليه، بما يجعل له من النعيم فی النار مما يتعقف به، فهو عذاب بلا الم. (۱)
غفر کو ستر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کی پردہ پوشی کرتا ہے۔ اس لئے کہ وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے نائب ہوتے ہیں اور اس بات سے آگاہی انہیں آخرت میں ہوگی۔ اس لئے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے: "انا سيد الناس يوم القيمة" کہ میں قیامت کے روز لوگوں کا سردار ہوں گا۔ اور ان کے بارے میں شفاعت کروں گا۔ وہ شفاعت کریں گے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت جس کے بارے میں کی جائے گی جو اس کی حالت کا تقاضا ہوگا اس کے مطابق کی جائے گی۔
چنانچہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کو مغفرت خاصہ کی بشارت دی اور حضور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مغفرت عامہ کی بشارت دی اور آپ کی عصمت ثابت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ذنب نہیں ہے کہ اس کی

۱۔ فتوحات مکیہ، ج ۱۳، ص ۳۳۸۔

مغفرت کی جائے۔ پس جو چیز باقی ہے وہ یہ ہے کہ ذنب کی اضافت ونسبت آپ کی طرف ہے۔ مگر وہ صرف یہ ہے کہ مخاطب آپ ہیں اور مقصود ومراد امت ہے۔ کما قیل:

اِیَّاکِ اَعْنِیْ! فَاسْمَعِیْ یَا جَارَۃُ

اور جیسا کہ حضرت نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کہا گیا ہے **فان کنت فی شک مما انزلنا الیک فسأل الذین یقرؤن الکتاب من قبلک.** اور یہ طے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم شک میں نہ تھے۔ تو مقصود ومراد یہ ہوا کہ امت میں سے جو لوگ شک میں تھے اور اسی طرح آیۃ کریمہ "**لئن اشرکت لیحبطن عملک**" اور یہ بات طے ہے کہ وہ شرک نہیں کرتے تو اس سے مقصود یہ ہے کہ جو شرک کرے گا تو اس کی یہ حالت ہو گی۔ چنانچہ اسی طرح کہا گیا ہے **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر.** صورتِ حال تو یہ ہے کہ آپ گناہوں سے معصوم ہیں اور پھر مغفرت کے مخاطب بھی آپ ہیں اس سے مقصود یہ ہے کہ تقدم سے مراد حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر اس وقت تک اور تاخر سے مراد آپ کی امت اس زمانہ سے لے کر قیامت تک ہے۔ پس آدم سے لے کر قیامت تک ساری آپ کی امت ہے۔

پس جو بھی امت ہو گی وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے شرع کے تابع ہو گی اور ہم اس بات کو ثابت کر چکے ہیں کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شرع ہے جس کا اسم "الباطن" ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ اس وقت بھی نبی تھے جب آدم علیہ السلام پانی اور مٹی میں تھے اور وہ سید النبیین اور سید المرسلین ہیں۔ بے شک وہ سید الناس ہیں اور انبیاء ورسول بھی

من الناس ہیں اور یہ بات پہلی پکی اور طے ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَأَخَّرَ سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بشارت دی ہے اور یہ بشارت عموم رسالت کے ساتھ تمام لوگوں کے لئے ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان وَمَا اَرْسَلْنَاکَ اِلَّا کَآفَّةً لِلنَّاسِ ہے اور اس میں یہ لازم نہیں کہ لوگ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات مبارکہ کو دیکھیں بھی۔ پس جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جسم عنصری کے زمانہ میں حضرت علی اور حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو تبلیغ دعوت کے لئے یمن کی طرف بھیجا اسی طرح حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے رسل عظام اور انبیاء کرام کو ان کی امتوں کی طرف رسول بنا کر بھیجا اس وقت سے جب آدم علیہ السلام پانی اور مٹی میں تھے۔ کیونکہ آپ اس وقت بھی نبی تھے، تو آپ نے دعوت الی اللہ دی، تو لوگ حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر یوم قیامت تک آپ کے امتی ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ نے انہیں مغفرت کی بشارت دی۔ لوگوں کے ان گناہوں سے جو ہو چکے ہیں اور جو آئندہ ہوں گے۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عموم مرتبہ کے بھی یہی لائق ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس نے تمام لوگوں کے لئے آپ کو بھیجا ہے جو نص سے ثابت ہے اور یہ نہیں فرمایا کہ ''ہم نے آپ کو اس امت کی طرف بھیجا ہے۔'' اور نہ اہل زمانہ کی طرف قیامت تک کے لئے خاص طور پر۔ بے شک اللہ تعالیٰ نے آپ کو خبر دی ہے کہ آپ تمام مخلوق کے لئے مرسل ہیں اور ''الناس'' سے حضرت آدم سے لے کر یوم قیامت تک کے لوگ مراد ہیں، پس یہی لوگ خطاب مغفرت سے مقصود ہیں کہ ان کے ذنوب ما تقدم

اور ما تاخر کی مغفرت ہوگی۔ لیکن یہ بات بھی یاد رہے کہ دنیا میں مغفرت ہوگی۔ پھر مغفرت کی جگہ قبر ہے، پھر مغفرت کی جگہ حشر ہے، پھر مغفرت کی جگہ آگ ہوگی کہ اس سے نکالا جائے گا اور بغیر نکالے بھی مغفرت ہوگی۔ لیکن وہ شخص جو آگ میں ہوگا عذاب سے اس طرح پوشیدہ ہوگا کہ وہ اس تک پہنچ نہیں پائے گا۔ اس کے لئے آگ میں ہی نعمتیں جمع کر دی جائیں گی اور اسے معافی دے دی جائے گی پس وہ بغیر تکلیف و اذیت کے عذاب ہوگا۔

حضرت ابن عربی قدس سرہ نے **ما تقدم من ذنبک و ما تاخر** کی تفسیر و تشریح میں بڑے واشگاف الفاظ و کلمات کے ساتھ اور شرعی دلائل کے ساتھ یہ ثابت کر دیا کہ یہاں ''امۃ'' مراد ہے۔ اور اس میں حضرت آدم سے لے کر آخری آدمی تک تمام لوگ شامل ہیں۔ اس عبارت کے آخر میں ایک جملہ ہے ''**فھو عذاب بلا الم**'' اس کی تشریح کا یہ مقام نہیں ہے اور پھر اس سے طوالت کا امکان ہے اس لئے ہم اس سے گریزاں ہیں۔

حضرت تفتازانی، حضرت سید جرجانی اور حضرت ابن عربی علیہم الرحمۃ والرضوان نے مجاز عقلی کی جو وضاحت کی ہے اور اس میں جو مثالیں ذکر کی ہیں اور حضرت سید جرجانی نے جس طرح **واستغفر لذنبک** اور **لیغفر لک اللہ** میں مجاز عقلی کے حساب سے بات کی ہے اور حضرت ابن عربی نے جس طرح **لیغفر لک اللہ** پر بحث کر کے آخر میں کہا۔

فھم المقصودون بخطاب مغفرۃ اللہ لما تقدم من ذنب و ما تأخر

یعنی حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر آخری آدمی تک کے لوگ **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک و ما تأخر** کے خطاب سے مقصود ہیں، سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ حضرات قدسی صفات اس اور اس جیسی آیات میں مجاز عقلی کی تائید و حمایت میں ہیں اور یہ لوگ آسمان علم و حکمت کے درخشاں ستارے ہیں جن کے جمال و کمال سے درس گاہیں علم کے نور سے جگمگا رہی ہیں، جن کے فیضان سے سینے علم و حکمت کے گنجینے بنے ہوئے ہیں، جن کی گرمیٔ انفاس

سے علم کے بازار گرم ہیں، جن کی گرمی فیض سے مجلس عرفان کی گرمی ہے، جن کی گفتار سے علم وحکمت کی شمعیں روشن ہیں اور جن کے نوشتوں سے نور کے چشمے ابلتے ہیں وہ پاکیزہ ہستیاں اگر اس میں مجاز عقلی کی تائید وحمایت میں ہیں تو اسے قبول کر لینے میں ''خیر'' ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے الخیر مع اکابرکم یعنی اکابر واسلاف کی معیت و پیروی میں بہتری ہے۔ لیکن اس بحث کے اختتام پر رازدار علم وحکمت حضرت فخر رازی کی بھی سنتے جائیں۔ وہ **ما تقدم من ذنبک وما تأخر** کے بارے میں احتمالات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

احدھا. المراد ذنب المؤمنین. (۱)

یعنی اس میں جو احتمالات ہو سکتے ہیں ان میں اوّل ''ذنب المؤمنین'' ہے۔ اگر ہم یہاں یہ بات کہیں کہ ''ک''، ضمیر خطاب کا متبادل ''المؤمنین'' کو لایا گیا ہے تو یہ بات مجاز عقلی کے ذیل میں آتی ہے۔ حضرت رازی قدس سرہ کی یہ بات ہم نے ضیافت طبع کے لئے نذرِ نظر کی ہے تا کہ قبول حق میں آسانی ہو جائے لیکن حقیقت یہ ہے کہ **واللہ یھدی لمن یشاء.**

۱۔ تفسیر کبیر، ج ۲۸، ص ۷۸۔

تسمیہ کی ترکیب سے تقدیر مضاف پر استدلال

بسم اللہ الرحمن الرحیم. کی ترکیب اس طرح ہے کہ "ب" حرف جارہ "اسم" مضاف، کلمہ "اللہ" موصوف، "ال" برائے تعریف "رحمٰن" صفت شبہ اس میں "ھو" ضمیر فاعل صفت مشبہ اپنے فاعل سے مل کر صفت اول، "ال" برائے تعریف "رحیم" صفت مشبہ اپنے فاعل سے مل کر صفت ثانیہ ہوئی۔ کلمہ "اللہ" موصوف اپنی دونوں صفات سے مل کر مضاف الیہ ہوا۔ مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر مجرور ہوا۔ جار اپنے مجرور سے مل کر فعل مقدر "اشرع" کے ساتھ متعلق ہوا۔ جار مجرور کا متعلق اگر مذکور ہو تو اسے "ظرف لغو" کہتے ہیں اور اگر مقدر ہو تو اسے "ظرف مُستَقَر" کہتے ہیں، چونکہ اس صورت میں جار مجرور کا متعلَق اِستَقَرَّ مقدر ہے اس لئے اسے "ظرف مُستَقَر" کہیں گے۔

اس ترکیب کے لکھنے سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ تسمیہ کے معنی میں آپ عموماً "شروع" یا "شروع کرتا ہوں میں" کے کلمات پڑھتے ہوں گے۔ شروع کا کلمہ عربی عبارت میں موجود نہیں ہے تو ترجمہ میں یہ کہاں سے آ گیا۔ یہی بات ہم بتانا چاہتے ہیں کہ عربی زبان کے قواعد و ضوابط میں یہ چیز موجود ہے کہ "کلمہ" اور بعض اوقات "کلمات" کو حسب ضرورت مقدر تسلیم کیا جاتا ہے، تو تسمیہ میں فعل مضارع معلوم کا صیغہ واحد متکلم "اَشرَعُ" مقدر تسلیم کیا گیا ہے جس کا معنی "میں شروع کرتا ہوں" ہوتا ہے اور حضرت بیضاوی قدس سرہ نے اس طرف اشارہ دیا ہے کہ مقتضاء مقام کا تقاضا یہ ہے کہ "اسم اللہ" ابتداء و آغاز میں آئے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ فعل "اَشرَعُ" آخر میں مقدر تسلیم کیا جائے۔ اس لئے انہوں نے لکھا ہے کہ:

تقدیرہ بسم اللہ اقرأ (۱)

اس صورت میں "اسم اللہ" ابتداء کلام میں آ گیا اور مقتضاء مقام کا منشاء پورا ہو گیا۔ چنانچہ اسی بحث میں علامہ سعد الدین تفتازانی لکھتے ہیں کہ:

۱۔ تفسیر بیضاوی، ص ۳۔

ان الجار والمجرور لابد ان يتعلق بشيء، والشروع في الفعل دل على ان ذلک الفعل الذی شرع فيه نحو بسم الله، فيقدر ما جعلت التسمية مَبْدَاله ففی القرأة يقدر بسم الله اقرأ. (۱)

جار مجرور کا کسی شیء سے متعلق ہونا ضروری ہے اور شروع فی الفعل اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہی وہ فعل ہے جس میں شروع کیا گیا ہے جیسے بسم اللہ، چنانچہ جس کے شروع میں بسم اللہ پڑھا گیا ہے اسے مقدر مانا جائے گا تو قرأۃ میں بسم اللہ اقرأ مقدر تسلیم کیا جائے گا۔

حضرت تفتازانی نے بات بالکل واضح کر دی کہ "بسم اللہ" کو ابتداء میں لانا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ فعل "اقرا" کو مؤخر کیا جائے جو کہ مقدر ہے، تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ "فعل" کلام میں مقدر تسلیم کیا گیا ہے، تو جس طرح فعل مقدر تسلیم کیا گیا ہے اسی طرح مضاف کو بھی مقدر تسلیم کیا جاتا ہے۔

تقدیرِ مضاف کا قاعدہ اور قرآنِ حکیم سے اس کی مثالیں:

علماء لسانیات نے ایک قاعدہ اور ضابطہ بیان کیا ہے کہ اگر مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کا قائم مقام کر دیا اور اس حذف پر کوئی قرینہ موجود ہو تو یہ عمل بالکل درست ہے۔ علم نحو کے ایک جلیل القدر عالم قاضی عبداللہ بن عقیل مصری اس موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

يحذف المضاف لقيام قرينه، تدل عليه، ويقام المضاف اليه مقامه فيعرب باعرابه، كقوله تعالٰی و اشربوا فی قلوبهم العجل بكفرهم. ای حب العجل، وكقوله تعالٰی و جاء ربک ای امر ربک، و اعرب المضاف اليه، وهو العجل و ربک باعرابه. (۲)

۱۔ مختصر المعانی، ص ۲۸۶۔ ۲۔ شرح الفيه، ج ۲، ص ۷۶۔

یعنی ایسے قرینہ کی موجودگی میں جو مضاف کے حذف پر دلالت کرتا ہو، مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر کے اس کا اعراب دیا جاتا ہے اور قاضی ابن عقیل نے اس کی دو مثالیں قرآنِ حکیم سے پیش کی ہیں، جس میں پہلی مثال "فی قلوبھم العجل" میں "العجل" سے پہلے "حُبَّ" مضاف کو حذف کیا گیا ہے۔ تقدیرِ عبارت "فی قلوبھم حب العجل" ہوگی۔ "حُبَّ" کو حذف کر کے مضاف الیہ "العجل" کو مضاف کی جگہ رکھ کر اسے نصب دے دی گئی۔

اور دوسری مثال "وَ جَاءَ رَبُّکَ" ہے، اس میں "رَبُّکَ" سے پہلے "امر" کو حذف کیا گیا ہے۔ تقدیرِ عبارت "وَجَاءَ اَمْرُ رَبِّکَ" ہوگی۔ اس میں "امر" کو حذف کر کے "رَبِّ" کو اس کا قائم مقام کیا گیا۔ اور "اَمْرُ" کا رفع "رَبُّ" کو دے دیا گیا۔ امام فرا آیۃ کریمہ "فی قلوبھم العجل" کے بارے میں لکھتے ہیں:

اَرَادَ حَبَّ الْعِجْلِ، و مثل هذا مما تحذفه العرب كثير. (۱)

امام فرا کے نقطہ نظر کے مطابق مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کا اعراب دے کر قائم مقام بنا دینا اہل عرب کے ہاں کثیر الاستعمال ہے اور عربی زبان میں کثرت سے اس کی مثالیں موجود ہیں۔ اس پر شیخ ابن جنی لکھتے ہیں:

قد حذف المضاف، و ذلک كثير واسع. (۲)

یعنی حذف مضاف کی یہ صورت عربی زبان میں نہایت ہی کثرت کے ساتھ موجود ہے۔ شیخ ابن جنی مزید لکھتے ہیں:

کذلک حذف المضاف قد كثر، حتى ان فى القران، وهو افصح الكلام، منه اكثر ماة موضع، بل ثلاث ماة موضع (۳)

حضرت شیخ عبدالعزیز پرہاروی لکھتے ہیں:

تقدير المضاف شائع حتٰى جاء فى القران زهاء الف. (۴)

۱۔ تفسیر معانی القران، ج ۱، ص ۶۱۔ ۲۔ کتاب الخصائص، ج ۲، ص ۳۶۲۔

۳۔ کتاب الخصائص، ج ۲، ص ۴۵۲۔ ۴۔ نبراس ص ۴۵۔

یعنی تقدیر مضاف کا استعمال عام ہے یہاں تک کہ قرآنِ حکیم میں ایک ہزار مرتبہ کے قریب اس کا استعمال ہے۔

یعنی ''حذفِ مضاف'' کا طریقہ کار عربوں میں کثیر الاستعمال ہے حتیٰ کہ افصح الکلام قرآنِ حکیم میں ایک سو مقامات پر اس کا ثبوت ملتا ہے بلکہ دوسرے ائمہ لسانیات کے بیان کے مطابق قرآنِ حکیم میں تین سو مقامات و مواضع پر اور حضرت پر ہاروی کے نزدیک ایک ہزار مرتبہ حذفِ مضاف کی صورت موجود ہے۔ میرے خیال میں اس قاعدہ اور ضابطہ کا کثیر الاستعمال ہونا ہر شک و شبہ سے بالا ہے لیکن اس کے باوجود ہم قرآنِ حکیم سے مزید چند مثالیں اس لئے پیش کرتے ہیں تاکہ اس کے حق و صدق ہونے میں کوئی ارتیاب و تشکیک نہ رہے۔ امام ابوالبرکات الانباری لکھتے ہیں:

مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ بَعْدِیْ. اَیْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِیْ. فحذف المضاف و اقام المضاف الیه مقامه. (۱)

یعنی ''بعدی'' اصل میں ''بعد موتی'' ہے۔ کلمہ ''موت'' مقدر ہے، جو مضاف ہے۔ اور ''ی'' مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر کے ''بعدی'' کر دیا گیا۔ امام الانباری مزید لکھتے ہیں:

عَلٰی خوفٍ مِنْ فِرعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ. ان فی الکلام حذف مضاف و تقدیره. علٰی خوفٍ مِنْ الِ فرعون. فحذف المضاف و اقام المضاف الیه مقامه. (۲)

اس آیۂ کریمہ میں ''فرعون'' سے پہلے ''آل'' کا کلمہ جو مضاف تھا حذف کر دیا گیا اور ''فرعون'' جو مضاف الیہ تھا اس کے قائم مقام کر دیا گیا۔ امام الانباری مزید لکھتے ہیں:

فَلَیْسَ مِنَ اللهِ شَیْءٍ. لَیْسَ مِنَ اللهِ. اَیْ لَیْسَ مِنْ دِیْنِ اللهِ. او ثواب الله فی شَیْءٍ. فحذف المضاف و اقام المضاف الیه

۲۔ البیان فی غریب اعراب القرآن، ج۱، ص ۱۲۴

۳۔ البیان فی غریب اعراب القران، ج۱، ص ۳۱۹

مقامه. (۱)

اس آیت میں "من" کے بعد دِیْن" یا "ثواب" کا کلمہ حذف کر دیا گیا ہے جو کہ مضاف تھا اور کلمہ "اللہ" مضاف الیہ تھا۔ اسے مضاف کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ امام الانباری مزید لکھتے ہیں:

اَیَعِدُکُمْ اَنَّکُمْ اِذَا مِتُّمْ. تقدیر الایة اَیَعِدُکُمْ اَنَّ اِخْرَاجَکُمْ اِذَا مِتُّمْ وَ کُنْتُمْ تُرَابًا وَّ عِظَامًا. فحذف المضاف و اقیم المضاف الیه مقامه. و انما وجب هذا التقدیر لاستحالة حمل الکلام علیٰ ظاهره. (۲)

اس آیت کریمہ میں "انکم" میں "کم" سے "اخراج" حذف کیا گیا ہے اور "کم" جو اس کا مضاف الیہ تھا اس کے قائم مقام کر دیا گیا۔ اور تقدیر عبادت "ایعدکم ان اخراجکم" ہو گی اور امام الانباری کا کہنا ہے کہ آیۃ کریمہ کو اپنے ظاہر پر محمول کرنے کے لئے "اخراج" کو مقدر تسلیم کرنا ضروری ہے۔ شیخ ابوالفضل محمود آلوسی لکھتے ہیں:

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِیْنَ اعْتَدَوْا مِنْکُمْ فِی السَّبْتِ............ وقدر بعضهم مضافا ای اعتداء الذین............ ولا کلام علیٰ حذف مضافٍ. ای فی حکم السبت. (۳)

حضرت آلوسی نے اس آیۃ کریمہ میں دو جگہ مضاف کو مقدر تسلیم کیا ہے۔ ایک "الذین" سے پہلے "اعتداء" اور دوسرا "السبت" سے پہلے "حکم" کو جو کہ مضاف مقدر تھا۔ شیخ ابن خالویہ مصری لکھتے ہیں:

وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ. التقدیر وَ رَبِّ السَّمَاءِ وَ رَبِّ الْفَجْرِ فحذف المضاف و اقیم المضاف الیه مقامه. (۴)

اس آیت میں "السماء" سے پہلے "رب" کا کلمہ محذوف ہے جو کہ مضاف ہے اور

۱۔ البیان فی غریب اعراب القرآن، ج ۱، ص ۱۹۸۔ ۲۔ البیان فی غریب اعراب القرآن، ج ۲، ص ۱۸۳

۳۔ روح المعانی، ج ۱، ص ۲۸۲۔ ۴۔ تفسیر ابن خالویہ، ص ۳۷۔

"السماء" مضاف الیہ کو اس کا قائم مقام کر دیا گیا ہے اور یہی صورت حال "والطّارق" کی ہے۔ شیخ ابن خالویہ "وَذٰلِکَ دِیْنُ الْقَیِّمَۃ" میں تقدیرِ مضاف کو تسلیم کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فحذف المضاف و اقام المضاف الیه مقامه، کما قال الله عزوجل وَاسْئَلِ الْقَرْیَۃَ کُنَّا فِیْھَا ای اِسْأَلْ اَھْلَھَا. (۱)

شیخ ابن خالویہ نے مضاف کے حذف پر ایک دوسری آیہ کریمہ بھی پیش کر دی، جس میں القریۃ سے پہلے "اھل" کا کلمہ محذوف ہے جو اصل میں مضاف ہے اور اس کو حذف کر کے مضاف الیہ "القریۃ" کو اس کا اعراب منتقل کر کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے۔

ہم نے قرآنِ حکیم کی دس آیات کریمہ ایسی پیش کی ہیں، جن میں اہل علم نے مضاف کے حذف کے بعد مضاف الیہ کو اس کا قائم مقام بنانے کے قاعدہ اور ضابطہ کو تسلیم کیا ہے اور ہم نے یہ مثالیں اس لئے زیب نظر کی ہیں تاکہ حق روزِ روشن کی طرح واضح ہو جائے اور اس کے قبول کرنے میں قلب میں کوئی خلش باقی نہ رہے۔

البتہ حضرت عزالدین شافعی حذف مضاف کے حوالے سے ایک نئی بات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لیس حذف المضاف من المجاز، لان المجاز استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له اولا، والکلمة المحذوفة لیست بذلک، و انما التجوز فی ان ینسب الی المضاف الیه ما کان منسوباً الی المضاف کقوله تعالٰی "واسئل القریة التی کنا فیها والعیر التی اقبلنا فیها" فنسبة السئوال الی القریة والعیر هو التجوز، لان السؤال موضوع لمن یفهمه فاستعماله فی الجمادات استعمال اللفظ فی غیر موضعه. (۲)

۱۔ تفسیر ابن خالویہ، ص ۱۲۷۔

۲۔ کتاب الاشارہ الی الایجاز فی بعض انواع المجاز، ص ۸۔

یعنی حذفِ مضاف مجاز کی اقسام میں سے نہیں ہے۔ اس لئے کہ غیر ما وضع له میں کسی لفظ کا استعمال ابتداء، مجاز کہلاتا ہے اور محذوف کلمہ کی یہ صورت حال نہیں ہوتی اس میں اس بات کو جائز رکھا گیا ہے کہ جو چیز مضاف کی طرف منسوب تھی اسے مضاف الیہ کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشادگرامی ہے کہ اس قریہ یعنی بستی سے پوچھ لیجئے جہاں ہم موجود تھے اور اس عیر یعنی قافلہ سے پوچھ لیجئے جس میں ہم آئے تھے۔ اس میں قَرْیَة اور عِیْر کی طرف سوال کرنے کی نسبت ہے۔ اور یہ مجاز میں جواز کے مرتبہ میں ہے۔ اس لئے کہ سوال اس سے کیا جاتا ہے جس میں فہم ہو اور ''سوال'' کا پتھروں اور بے جان چیزوں کے بارے استعمال غیر ما وضع له ہے۔

اس عبارت سے ایک چیز واضح طور پر سمجھ میں آتی ہے کہ حذف مضاف کے مجاز عقلی میں شمولیت سے بعض اہل علم کو اختلاف ہے اور حضرت عزالدین شافعی نے اس کا ذکر کیا ہے جب کہ خود ان کا اپنا مؤقف اس کے برعکس ہے وہ حذف مضاف کو مجاز میں شامل سمجھتے ہیں اور اس پر انہوں نے طویل کلام کیا ہے۔ لیکن ہم حذف مضاف کی اس بحث کو انفرادیت اور اہتمام سے بیان کر رہے ہیں تا کہ مسئلہ کی تفہیم میں کوئی ابہام نہ رہے اور ''لذنبک'' کی حقیقی صورت حال احسن طور پر سامنے آ جائے۔

امام ابوحیان اندلسی کا پاکیزہ خواب

حضرت امام ابوحیان اندلسی قدس سرہ نے اپنی تفسیر میں اپنا ایک پاکیزہ خواب بیان کیا ہے۔ وہ ووجدک ضالا فهدی کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

لقد رأيت في النوم انى افكر في هذه الجمله و اقول على الفور ووجدك اى وجد رهطك ضالا فهداه بك. ثم اقول على حذف مضاف نحو و اسال القرية۔(۱)

میں نے خواب میں دیکھا کہ سورہ ضحیٰ کے اس جملہ ووجدک ضالا فهدی

۱۔ البحر المحیط، ج ۸، ص ۴۸۶۔

کی تفسیر میں غور و فکر کر رہا ہوں اور فوراً میری زبان پہ یہ جملہ اس طرح
جاری ہو جاتا ہے کہ

وَوَجَدَکَ اَیْ وَجَدَ رَھْطَکَ ضَالاً فَھَدَاہُ بِکَ۔

اور پایا آپ کو یعنی پایا آپ کے قبیلہ کو ضال پس اسے آپ کے سبب ہدایت دی۔ پھر میں نے اسے حذف مضاف کے قاعدہ سے سمجھا جیسے قرآنِ حکیم میں واسال القریہ ۔بستی سے سوال کرو یعنی بستی والوں سے سوال کرو۔

امام اندلسی قدس سرہ ایک پاکیزہ ذہنیت کے مالک تھے اور انہیں کیسے پاکیزہ خواب آتے تھے۔ آیۃ کریمہ ووجدک ضالا فھدی۔ میں ظاہر قرآن سے یہ ثابت ہو رہا تھا کہ "ضـــالاً" کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ہے اور وہ اس میں متردد تھے کہ ایک خواب آ گیا اور اس میں تقدیر مضاف کے قاعدہ سے احترام رسالت کا مسئلہ حل ہو گیا۔ اور وہ اس طرح ہے کہ وجدک ای وجد رھطک کہ اس عبارت میں "رھـــط" کا کلمہ مقدر ہے اور "ک" ضمیر خطاب کی طرف مضاف ہے۔

قارئین کرام! اس میں بالکل وہی صورت ہے جو ما تقدم من ذنبک میں تھی اس میں "من ذنب ابویک" تقدیر کلام کے ظاہر کرنے کی صورت میں ہوگی۔ اس آیت میں ادب واحترام کی ذہنیت والوں نے تقدیر مضاف کی صورت اختیار کی۔

لِذَنبِکَ میں تقدیر مضاف

تقدیر مضاف کا یہ قاعدہ اور اس کی مثالیں اور پھر قرآن حکیم میں اس کے استعمال کی کثرت اس کی حقیقت وحقانیت کی روشن دلیلیں ہیں۔ چنانچہ اس بنیاد پر قرآنِ حکیم میں وہ تین مقامات جہاں "ذنبک" آیا ہے اور جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر خطاب "ک" سے مراد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی ہے اور اس کا معنیٰ "آپ کے ذنب" ہوتا ہے۔ اصحابِ علم اور اہل تفسیر نے تقدیر مضاف کے قاعدہ اور قرآنِ حکیم میں اس کی کثرت استعمال کو پیش نظر رکھتے ہوئے، "ذنبک" کی تعبیر "ذنب امتک، ذنب اهل بیتک، ذنب ابویک" سے کی ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ یہاں قرینہ موجود ہے کہ "لم تکن للنبی صلی الله علیه وسلم ذنب" یعنی حضرت نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ذنب نہیں ہیں۔ اس لئے ان تینوں مقامات پر مضاف کو مقدر کر کے "ذنبک" کر دیا گیا ہے۔ اب "ذنبک" کی تلاوت کے وقت قاری کے ذہن میں یہ چیز ہوگی کہ یہاں مضاف مقدر ہے۔ چنانچہ شیخ ابوالبرکات نسفی واستغفر لذنبک کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

واستغفر لذنبک ای لذنب امتک. (۱)

یعنی اس آیت کریمہ کا معنیٰ یوں ہوگا کہ اپنی امت کے ذنب کے لئے استغفار کیجئے۔ اس مقام میں "امتک" کی وجہ سے ذنب کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے منقطع ہو کر امت سے متصل ہوگئی ہے۔ حضرت اسماعیل حقی لکھتے ہیں:

استغفر لذنب امتک. (۲)

یعنی امت کے ذنب کے لئے استغفار کیجئے۔ حضرت شیخ محمد آلوسی لکھتے ہیں:

لذنبک. لذنب امتک فی حقک. فاضافة المصدر للمفعول. (۳)

۱۔ مدارک التنزیل، ج ۴، ص ۷۹۔
۲۔ روح البیان، ج ۸، ص ۱۹۵۔
۳۔ روح المعانی، ج ۲۴، ص ۷۷۔

یعنی اس آیت کریمہ میں "لذنبک" سے مراد امت کے وہ ذنب ہیں جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں ان سے صادر ہوئے۔ یہاں مصدر ذنب کی اضافت مفعول کی طرف ہے۔ حضرت ابوحیان اندلسی لکھتے ہیں:

قیل لذنبک. لذنب امتک فی حقک. (۱)

اس مقام میں مصدر، مفعول کی طرف مضاف ہے۔ اور وہ ذنب جو امت سے حضور علیہ السلام کے بارے میں صادر ہوئے مراد ہیں۔

حضرت شیخ زادہ قدس سرہ لکھتے ہیں:

واستغفر لذنبک. مضاف الی المفعول ای لذنب امتک فی حقک. (۲)

اس آیت کریمہ میں "لذنبک" مصدر، مفعول کی طرف مضاف ہے یعنی آپ امت کے ان ذنوب کے لئے استغفار کریں جو ان سے آپ کے بارے میں صادر ہوئے ہیں۔ حضرت امام فخرالدین رازی لکھتے ہیں:

اضافة المصدر الی المفعول ای واستغفر لذنب امتک فی حقک. (۳)

یعنی اس آیت میں مصدر مفعول کی طرف مضاف ہے تو معنی یہ ہوگا اپنی امت کے ان ذنوب کے بارے میں استغفار کیجئے جو ان سے آپ کے بارے میں صادر ہوئے ہیں۔ حضرت شیخ ابوعبداللہ قرطبی لکھتے ہیں:

واستغفر لذنبک. قیل لذنب امتک، حذف المضاف و اقیم المضاف الیہ مقامہ. (۴)

آیت کریمہ واستغفر لذنبک میں کہا گیا ہے "لذنب امتک" ہے یعنی امت کے ذنب

۱۔ البحرالمحیط، ج ۷، ص ۴۷۱۔
۲۔ شرح تفسیر بیضاوی، ج ۴، ص ۲۴۰۔
۳۔ تفسیر کبیر، ج ۲۶، ص ۷۸۔
۴۔ الجامع لاحکام القرآن، ج ۸، ص ۳۲۴۔

مراد ہیں کلمہ "امۃ" کو حذف کر دیا گیا اور "ک" مضاف الیہ کو مضاف کا قائم مقام کر دیا گیا۔
اس آیۃ کریمہ کی تفسیر میں ان علماء امت نے تقدیر مضاف کے قاعدہ کے مطابق یہاں پر "امۃ" کو مقدر تسلیم کیا اور بتایا ہے اور اس تقدیر مضاف سے "ذنب" کی نسبت امت کی طرف ہو گئی، تو معنی یہ ہوا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کہا جا رہا ہے کہ آپ امت کے ذنب کے لئے استغفار کریں۔

جن لوگوں نے اس آیۃ کریمہ میں کلمہ "امۃ" مقدر تسلیم کیا ہے وہ اس امت کے اصحاب علم اور محترم شخصیات ہیں۔ وہ عربی زبان کی باریکوں اور دینی ذمہ داریوں کو خوب سمجھتے تھے۔ انہوں نے کلمہ "امۃ" مقدر تسلیم کر کے نہ کسی بے خبری کا ارتکاب کیا ہے اور نہ ہی اپنی منصبی ذمہ داریوں میں کسی کوتاہی کا مظاہرہ کیا ہے۔ اگر کسی کو یہ قاعدہ اور اس کے مطابق یہ تفسیر قبول نہ ہو تو انہیں علم نحو کو ازسرنو اس انداز سے ترتیب دینا چاہئے کہ جس میں تقدیر مضاف کا قاعدہ خارج کر دیا جائے اور قرآن حکیم میں اس کے استعمال کا سرے سے انکار کر دیا جائے اور اگر تقدیر مضاف کا قاعدہ تسلیم ہے اور قرآنِ حکیم میں اس کا کثرتِ استعمال بھی قبول ہے تو پھر یہاں پر "تقدیر مضاف" سے انکار ممکن نہیں ہے۔

واستغفر لذنبک و للمؤمنین والمؤمنات. (۱)

یہ وہ دوسرا مقام ہے۔ جہاں "ذنبک" آیا ہے اور جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ "ک" ضمیر خطاب سے مراد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی ہے اور اس کا معنی ہے "آپ کے ذنب" حضرت امام فخر الدین رازی اس مقام پر لکھتے ہیں:

ان یکون الخطاب معه والمراد المؤمنون، وهو بَعِیْدٌ، لافراد المؤمنین والمؤمنات بذکره، وقال بعض الناس لذنبک ای لذنبک اهل البیت والمؤمنین والمؤمنات ای الذین لیسوا منک باهل بیت. (۲)

۱۔ قرآنِ حکیم، سورہ قتال ۱۹۔ ۲۔ تفسیر کبیر، ج ۲۶، ص ۶۱۔

یعنی اس مقام میں خطاب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ہے اور مراد مؤمن ہیں۔ اس مقام میں یہ توجیہ مناسب نظر نہیں آتی اس لئے کہ مؤمنین و مؤمنات کا ذکر موجود ہے۔ لیکن بعض لوگوں نے اس اشکال کو اس طرح حل کیا ہے کہ "لذنب" سے اہل بیت کے ذنب مراد ہیں تو اب صورت حال اس طرح ہوگی کہ اپنے اہل بیت اور مؤمنین و مؤمنات کے ذنب سے استغفار کیجئے تو اب مؤمنین و مؤمنات سے مراد وہ لوگ ہیں جو غیر اہل بیت ہیں۔

حضرت امام رازی قدس سرہ نے اس مقام میں "ذنب" سے امت کے "ذنب" مراد لئے ہیں اور اس حوالے سے جو دو اشکالات پیدا ہو رہے تھے ان کے جواب بھی دے دیئے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ہمارے اس قول پر کہ یہاں امت اور مؤمنین کے ذنب مراد ہیں۔ جب ہم نے "لذنب امتک" کہا تو اس پر یہ اشکال وارد ہوا کہ "امت" کو مقدر تسلیم نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ اس کا ذکر "مؤمنین و مؤمنات" کی صورت میں موجود ہے اور جب ایک چیز کا کلمات میں ظاہراً ذکر موجود ہے تو اسے مقدر تسلیم کرنا تکلف سے خالی نہیں ہے، تو امام رازی نے یہاں "لذنب اهل البیت" کہہ کر اس اشکال کو رفع کیا کہ یہاں ہم کلمہ "امت" مقدر تسلیم نہیں کر رہے بلکہ "اهل بیت" مقدر تسلیم کر رہے ہیں تو اب وہ اشکال رفع ہو گیا تو اب آیۂ کریمہ کا معنی اس طرح ہوگا کہ آپ اپنے اہل بیت اور مؤمنین و مؤمنات کے ذنب کے لئے استغفار کیجئے۔ لیکن اس پر پھر ایک اشکال پیدا ہو رہا تھا کہ اہل بیت بھی مؤمن و مؤمنات میں شامل ہیں اس لئے "اہل بیت" کو مقدر تسلیم کرنے سے مقصد حل نہ ہوا تو امام رازی نے اس اشکال کو اس طرح رفع کیا۔

والمؤمنین والمؤمنات ای الذین لیسوا منک باهل بیت.

یعنی "مؤمنین و مؤمنات" سے مراد وہ لوگ ہیں جو آپ کے اہل بیت میں شامل نہیں ہیں تو اس طرح اس اشکال کو بھی رفع کر دیا گیا۔ اور اس طرح یہ بھی ہوا کہ اہل بیت سے مراد وہ لوگ ہیں جو اہل بیت بھی ہیں اور اہل ایمان بھی اور مؤمنین و مؤمنات سے وہ لوگ ہیں جو اہل بیت نہیں ہیں صرف اہل ایمان ہیں۔ یعنی قربت کے لحاظ سے پہلے خاص کا ذکر ہوا اور

پھر عام کا بیان ہوا، تو گویا امام رازی نے سورہ غافر والی آیت کریمہ میں "لذنب" سے "لذنب امتک" مراد لیا ہے اور اس آیت کریمہ میں "لذنب اھل البیت" مراد لیا ہے اور دونوں مقامات پر انہوں نے ''تقدیر مضاف'' کے قاعدہ کو اختیار کیا ہے اور بات بھی یہی ہے کہ اصل چیز ''تقدیر مضاف'' کا قاعدہ ہے۔ اس کی اہمیت نہیں ہے کہ ''امۃ'' کو یہاں مقدر کیا اور یہاں نہیں کیا۔

حضرت امام رازی قدس سرہ کی اس عبارت سے بعض اشخاص کو یہ وہم ہوا ہے کہ انہوں نے "وھو بعید" کہہ کر "تقدیر امة" کو رد کر دیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اس مقام میں "تقدیر مضاف" کے قائل نہیں ہیں۔ اس کے جواب میں عرض ہے اگر وہ "تقدیر مضاف" کا انکار کرتے تو "اھل البیت" مقدر نہ کرتے۔ انہوں نے "اھل البیت" مقدر تسلیم کر کے "تقدیر مضاف" کے قاعدہ کو تسلیم کیا اور اس طرح انہوں نے اس حقیقت کو واضح کیا کہ یہاں پہلے خاص لوگوں کا ذکر ہے اور پھر عام لوگوں کا ذکر ہے۔ ظاہر ہے جن لوگوں میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے حوالے سے دو کمال پائے جاتے ہیں وہ ان لوگوں سے خاص ہیں جن میں ایک کمال پایا جاتا ہے۔ اہل بیت میں زیادہ کمال کی وجہ سے برتری ہے اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے نسبت کی لحاظ سے خاص ہیں۔ بہرحال حضرت امام رازی کی اس عبارت "وھو بعید" سے "تقدیر مضاف" کے قول کو باطل سمجھنا حقیقت کا ادراک نہ کرنا ہے۔ اور پھر یہ محض پیرایہ بیان ہے ورنہ "اھل بیت" بھی ''امۃ اور مؤمنین'' ہی ہیں۔

قرآنِ حکیم میں سورہ غافر اور سورہ محمد جسے سورہ قتال بھی کہا جاتا ہے کہ یہ وہ دو مقامات ہیں جن میں "لذنبک" آیا ہے اور ان میں "امت" کا کلمہ مقدر ہے۔ اظہار کے صورت میں "لذنب امتک" اور "لذنب اھل بیتک" ہوتا ہے۔ اور سورہ فتح میں جو "ذنبک" آیا ہے اس کی تشریح ان شاء اللہ آئندہ صفحات میں ہوگی جس میں تقدیر مضاف کے قاعدہ کے حساب سے ''مضاف'' کے مقدر ہونے کا بیان ہوگا۔

"لَکَ" کے لام میں بحث

عربی زبان میں "ل" ایک ایسا حرف ہے جو اسماء اور افعال دونوں پر داخل ہوتا ہے۔ اپنی ذات کا معنی بھی رکھتا ہے اور اسماء و افعال میں لفظی اور معنوی عمل کرتا ہے اور یہ بذاتِ خود کبھی مفتوح ہوتا ہے اور کبھی مکسور۔

لیکن ہم اس وقت جس پر بات کرنا چاہتے ہیں وہ "لام جارہ" کے نام سے مشہور ہے۔ لام جارہ جب اسم ظاہر پر داخل ہوتا ہے تو مکسور ہوتا ہے لیکن استغاثہ میں مفتوح ہوتا ہے اور جب ضمیر پر داخل ہوتا ہے تو مفتوح ہوتا ہے۔ لیکن ضمیر مجرور واحد متکلم پر دخول کی صورت میں مکسور ہوتا ہے اس لئے کہ "یا" اپنے ماقبل پر کسرہ کو پسند کرتی ہے اور "لَکَ" میں یہ لام اس لئے مفتوح ہے کہ ضمیر خطاب پر داخل ہے اور قرآنِ حکیم میں لَکَ لَکُمَا لَکُمْ، لَکِ لَکُمَا لَکُنَّ، لَهٗ لَهُمَا لَهُمْ، لَهَا لَهُمَا لَهُنَّ، لِیْ لَنَا کی تمام صورتیں مستعمل ہیں۔

علماء لسانیات نے کہا ہے کہ "لام جارہ" اپنے مدخول کو جر (زیر) دینے والا ہے۔ صرف اسماء پر داخل ہوتا ہے۔ افعال اس کے دائرہ اثر سے خارج ہیں۔ گویا اس کی کارکردگی کا دائرہ محدود ہے اور وہ صرف اسماء میں اپنے اثر و اختیار کا اظہار کرتا ہے۔

درسِ نظامی میں اس موضوع پر پڑھائی جانے والی کتاب "شرح ماۃ عامل" میں اس کے چار معانی کا ذکر کیا گیا ہے مگر علماء لسانیات نے اس "لام جارہ" کے کوئی بائیس معانی کا ذکر کیا ہے جو مختلف صورتوں میں اور حالتوں میں اس سے ظاہر ہوتے ہیں۔ ہم یہاں پر صرف دس کا ذکر کرتے ہیں۔ (۱) استحقاق جیسے اَلْحَمْدُلِلّٰهِ (۲) اختصاص جیسے اَلْجَنَّةُ لِلْمُؤْمِنِیْنَ (۳) تملیک اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ (۴) تبلیغ جیسے فسرت له (۵) عاقبۃ جیسے لِیَکُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّ حَزَنًا (۶) الیٰ کے معنیٰ میں جیسے کُلٌّ یَجْرِیْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّی (۷) علیٰ کے معنیٰ میں جیسے وَتَلَّهٗ لِلْجَبِیْنِ (۸) فی کے معنیٰ میں وَنَضَعُ الْمَوَازِیْنَ

الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (۹) عند کے معنی میں جیسے بَلْ كَذَّبُوْا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَ هُمْ (۱۰) تعلیل کے معنی میں جیسے قرات حمزہ کے مطابق وَ اِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيِّيْنَ لِمَا اٰتَيْنٰهُمْ مِّنْ كِتَابٍ وَّ حِكْمَةٍ "لِمَا" میں لام تعلیل کا ہے۔ (۱)

لیکن ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض اوقات علماء لسانیات میں لام کے معنی کے بارے میں اختلاف رائے ہو جاتا ہے۔ چنانچہ شیخ ابن ہشام انصاری لکھتے ہیں۔

بالیتنی قدمت لحیاتی، ای فی حیاتی و قیل للتعلیل ای اجل حیاتی فی الاخرۃ

یعنی "لحیاتی" میں جو لام ہے یہ "فی" کے معنی میں ہے یا تعلیل کے معنی میں ہے اس میں اختلاف ہے۔

اسی طرح وہ لکھتے ہیں:

رَدِفَ لَكُمْ. فیھا لام زائدۃ خلافاً لمبرد

ردف لکم کے لام میں ایک قول تو یہ ہے کہ یہ زائدہ ہے لیکن امام ابو العباس المبرد کو اس کے زائدہ ہونے سے اختلاف ہے۔ ایسا ہی ہے۔

يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ. فقیل زائدۃ و قیل للتعلیل.

میں لام کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ زائدہ ہے یا تعلیل کے لئے ہے۔ اسی طرح

هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ. فقیل اللام زائدۃ اولتبیین. (۲)

اس آیت کریمہ میں بھی لام کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ زائدہ ہے یا بیان کے لئے ہے۔ حضرت علامہ آلوسی لکھتے ہیں:

اَفَتَطْمَعُوْنَ اَنْ يُّؤْمِنُوْا لَكُمْ. واللام، لام الاجل. (۳)

یعنی اس آیت کریمہ میں لام، اَجَلْ کے معنی میں ہے۔ حضرت اسمٰعیل حقی لکھتے ہیں:

۱۔ مغنی اللبیب، ص ۲۷۴۔
۲۔ مغنی البیب، ص ۲۹۳۔
۳۔ روح المعانی، ج ۱، ص ۲۹۸۔

اَعْدَلَهُمْ اَیْ لِسَبَبِ ذٰلِکَ عَذَاباً شَدِیْدًا. (۱)

ان مثالوں سے ایک بات تو یہ واضح ہو گئی کہ ائمہ لسانیات میں لام کے معنی کے بارے میں اختلاف ہو جاتا ہے اور اس میں ہر ایک کی اپنی ترجیح ہوتی ہے اور آخر کی دو مثالوں سے یہ معلوم ہوا کہ لام تعلیل کو لام اَجْلٌ بھی کہتے ہیں اور اسی کو سبب بھی کہا جاتا ہے۔ اس مقام پر ہم "اَجْلٌ" کے معنی کی تشریح و توضیح کرنا چاہتے ہیں۔

اَجْلٌ کا معنی:

قرآنِ حکیم میں ہے:

مِنْ اَجْلِ ذٰلِکَ کَتَبْنَا عَلٰی بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ (۲)

یعنی ہم نے اس سبب سے بنی اسرائیل پر لازم کیا۔ اس آیت کریمہ میں "اَجْلٌ" کا کلمہ موجود ہے اسی کا معنی سبب اور علت ہے۔ ائمہ لغت و تفسیر نے "اَجْلٌ" کا معنی سبب اور علت کیا ہے۔ امام ابن مکرم لکھتے ہیں:

فعلت ذلک من اجلک. (۳)

یعنی میں نے یہ کام تیری وجہ اور سبب سے کیا ہے۔ علماء تفسیر میں سے شیخ جار اللہ زمخشری لکھتے ہیں:

بِسَبَبِ ذٰلِکَ وَبِعِلَّتِهٖ. (۴)

شیخ ابوالبرکات نسفی بھی لکھتے ہیں:

بِسَبَبِ ذٰلِکَ وَبِعِلَّتِهٖ. (۵)

یعنی "اَجْلٌ" کا معنی ان دونوں حضرات نے سبب اور علت کیا ہے۔ امام رازی لکھتے ہیں:

اَیْ بِسَبَبِ فِعْلَتِهٖ. (۶)

۱۔ روح البیان، ج ۹، ص ۴۰۸۔
۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ مائدہ، آیت ۳۲۔
۳۔ لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۲۔
۴۔ کشاف، ج ۱، ص ۶۲۶۔
۵۔ مدارک، ج ۱، ص ۴۸۷۔
۶۔ تفسیر کبیر، ج ۱۱، ۱۲، ص ۲۱۱۔

یعنی بنی اسرائیل پر جو کام لازم کیا گیا ہے وہ ان کے فعل کے سبب اور وجہ سے کیا ہے۔ شیخ علی خازن لکھتے ہیں:

یَعْنِیْ بِسَبَبِ ذٰلِکَ. (۱)

امام ابوعبداللہ قرطبی لکھتے ہیں:

اَیْ مِنْ سَبَبِ هٰذِهِ النَّازِلَةِ کَتَبْنَا. (۲)

ان ائمہ تفسیر نے "اَجْلٌ" کے معنی کو بیان کیا اور اس کو سبب اور علت سے تعبیر کیا۔ حضرت قاضی عبداللہ بیضاوی لکھتے ہیں:

بسببه قضینا علیهم و اَجْلُ فی الاصل مصدر اَجَلَ شراً اذا جناه، استعمل فی تعلیل الجنایات...... ثم اتسع فیه فاستعمل فی کل تعلیلٍ. (۳)

قاضی بیضاوی نے سب سے پہلے "اَجْلٌ" کا معنی کیا کہ اس کے سبب ہم نے ان کے بارے میں یہ حکم لازم کیا اور کلمہ "اجل" کی اصل بتائی کہ وہ اپنے اصل استعمال میں "اَجَلَ شَرًّا" تھا۔ اور اس کا استعمال اس وقت ہوتا تھا جب کوئی شخص گناہ کا کام کرتا تھا یعنی اَجْلٌ کا استعمال ابتداء میں جنایات اور گناہوں کی تعلیل میں ہوتا تھا۔ اس کے بعد اس کے استعمال میں وسعت آ گئی اور ہر تعلیل میں استعمال ہونے لگا۔ گویا اب "اَجْلٌ" کا معنی تعلیل ہے اور تعلیل عام ہے جو جس چیز کے لئے علت و تعلیل کا معنی دے گی اسے "اَجْلٌ" کہا جائے گا۔ اسی لئے علامہ آلوسی نے لام تعلیل کو "لَامُ الاَجْلِ" کہا ہے شیخ محمود آلوسی لکھتے ہیں:

اَجَلَ عَلَیْهِمْ شَراً، اِذَا جَنٰی عَلَیْهِمْ جِنَایَةً وَ فِیْ مَعْنَاه، جَرَّ عَلَیْهِمْ جَرِیْرَةً، ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِیْ تَعْلِیْلِ الْجِنَایَاتِ، ثُمَّ اتَّسَعَ فِیْهِ، فَاسْتُعْمِلَ لِکُلِّ سَبَبٍ. (۴)

۱۔ تفسیر خازن، ج ۱، ص ۴۸۷۔
۲۔ الجامع لاحکام القرآن، ج ۵، ۶، ص ۱۴۶۔
۳۔ تفسیر بیضاوی، ص ۲۲۴۔
۴۔ روح المعانی، ج ۶، ۷، ص ۱۱۷۔

حضرت آلوسی نے "اَجَلَ" کی شرح "جَنٰی" اور جَرُّ سے کی۔ تینوں کا معنی تقریباً ایک ہی ہے شر کو اٹھانا، گناہ کرنا اور جرم کرنا۔ یعنی اَجَلَ کا اصلی معنی تو گناہ کرنا تھا پھر گناہوں کی علت اور سبب میں اس کا استعمال ہونے لگا۔ اس کے بعد یہ ہر تعلیل اور سبب کے معنی میں استعمال ہونے لگا اور اب "اَجَلَ" تعلیل میں مستعمل ہے۔

اس بحث سے یہ بات روزِ روشن کی طرح نکھر کر سامنے آ گئی کہ "اَجَلَ" کا معنی علت اور سبب ہے۔ اسی لئے علماء لسانیات لام علت کو "لَامُ الْاَجْلِ" کہتے ہیں۔

لام تعلیل کی بحث:

اس مقام میں ہم تعلیل کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں تا کہ اس کے مفہوم میں کوئی خفا نہ رہے۔ مولانا عبدالرحمٰن جامی لکھتے ہیں:

و للتعلیل نحو جئتک لاکرامک. (۱)

مولانا جامی نے ایک تو یہ بات بتائی کہ لام تعلیل کا معنی دیتا ہے اور ساتھ ہی اس کی مثال بھی دے دی جس کا مطلب یہ ہے کہ میرا آپ کے پاس آنا آپ کے اکرام کے لئے ہے۔ یعنی آنے کی علت اکرام ہے۔ مولانا جامی اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کافیہ کی اس عبارت "والتعلیل" کی شرح میں لکھتے ہیں:

ای لبیان علة شیء ذهناً نحو ضربته للتادیب او خارجاً نحو خرجت لمخافتک. (۲)

یعنی تعلیل کا لام کسی شئی کی علت کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ یہ علت کبھی ذہن اور کبھی خارج میں موجود ہوتی ہے۔ جیسے ضربته للتادیب میں نے ادب سکھانے کے لئے اس کی پٹائی یا سرزنش کی۔ یہاں لام تعلیل تادیب پر داخل ہے اور ضرب کی علت تادیب ہے لیکن یہ علت دل و دماغ میں موجود ہے۔ سامنے کوئی ایسی چیز موجود نہیں جس پر تادیب کا اطلاق کیا جائے اور اصل مقصد بھی تادیب ہے اس کے حصول کے لئے ضرب کا عمل اختیار کیا گیا اور

۱۔ شرح مأۃ عامل، ص ۷۔ ۲۔ فوائد ضیائیہ، ۳۴۰۔

دوسری مثال خرجت لمخافتک ہے۔ یہ علت خارجی کی مثال ہے۔ یعنی جس چیز کے خوف کی وجہ سے خروج کا عمل ہوا وہ خارج میں موجود ہے اور وہ "مخافتک" ہے۔ یعنی میں نے آپ کے خوف کی وجہ سے خروج کا عمل اختیار کیا۔

ان دونوں مثالوں میں لام کا مدخول فعل سابق کی علت ہے اور مدخول کو علت قرار دینے میں لام تعلیل کا کام ہے۔ مولانا جامی کی اس عبارت کی تشریح میں مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی لکھتے ہیں:

لبیانِ علة شیء، یشیر الٰی ان التعلیل علی ما فی التاج چیزے راعلت نہادن، وھو فعل المتکلم و کینسونة اللام له باعتبار بیانه و دلالته علی کون مجروره علة، والمراد من العلة مالاجله الشیء ذھنا او خارجا، تمیز من العلة، ضربت للتادیب، فان التادیب علة غایة للضرب مقدم علیه فی الذھن، و متاخر عنه فی الخارج، مترتب علیه. والفرق بین الضرب والتادیب بالاعتبار، فانه من حیث انه فعل یولم ضرب و من حیث انه یترتب علیه عما لا ینبغی تادیب فھو کقولھم رماہ فقتله نحو خرجت لمخافتک، فان المخافة مقدم فی الوجود علی الخروج حاملة علیه. (۱)

حضرت مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی نے جو کچھ لکھا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ تاج العروس میں تعلیل کا معنی کسی چیز کو علت بنانا اور ٹھہرانا ہے اور ظاہر ہے یہ کام متکلم کی جانب ہی سے ہوسکتا ہے اور لام کو اس طرح لانا کہ وہ مجرور کے علت ہونے کو بیان بھی کرے اور اس پر دلالت بھی کرے اور علت سے مراد یہ ہے کہ شی کا اس کی وجہ اور سبب سے ہونا ہے۔ "ذھناً" اور "خارجاً" علت سے ابہام کو دور کر رہے ہیں یعنی وہ شی جو علت بن رہی ہے وہ ذھناً بھی ہو

۱۔ تکملہ عبدالغفور، ص ۱۸۹۔

سکتی ہے اور خارجاً بھی ہو سکتی ہے۔ ضربت للتادیب میں تادیب، ضرب کے لئے علت غائی ہے اور علت غائی وہ ہوتی ہے جو ذہن یعنی منصوبہ میں مقدم ہو اور اس پر مترتب ہوتے ہوئے خارج میں مؤخر ہو اور ضرب اور تادیب میں فرق اعتباری ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ ایک ایسا عمل ہے جس سے اذیت ہوتی ہے "ضرب" ہے اور اس حیثیت سے کہ اس پر غیر مناسب چیز مترتب ہوتی ہے تادیب ہے۔ پس یہ چیز اس قول کی طرح ہے "رماہ فقتلہ" یعنی ایک شخص نے دوسرے کو تیر مارا پس وہ مر گیا۔ اور اس تعلیل کی دوسری مثال "خرجت لمخافتک" ہے جس میں مخافت، خروج سے وجود میں آنے میں مقدم بھی اور اس پر محمول بھی ہے۔

یعنی لام تعلیل کا مدخول علت ہوتا ہے، جس طرح گزشتہ مثالوں میں اکرام، تادیب اور مخافت وہ کلمات ہیں جن پر لام تعلیل داخل ہوا تو یہ فعل سابق کی علت ہوئے اور علت میں جو وسعت تھی اسے ظاہر کرنے کے لئے ذہنی اور خارجی کی تقسیم کی اور ان میں جو اعتباری فرق تھا اسے بھی بیان کیا۔

ہم ایک دفعہ پھر اس بات کی یاددہانی کرانا چاہتے ہیں کہ لام تعلیل کو علت اور سبب سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور اسے "لام الاجل" بھی کہتے ہیں۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعاً. (۱)

اس میں لام "لکم" کے بارے میں قاضی بیضاوی لکھتے ہیں:

و معنی "لکم" لاجلکم و انتفاعکم فی الدنیا. (۲)

شیخ ابوالبرکات نسفی لکھتے ہیں:

ای لاجلکم و انتفاعکم به فی دنیاکم و دینکم. (۳)

شیخ ابوالفضل آلوسی لکھتے ہیں:

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ بقرہ، آیت ۲۹۔ ۲۔ تفسیر بیضاوی، ص ۴۲۔

۳۔ تفسیر مدارک، ج ۱، ص ۴۱۔

واللام للتعليل و الانتفاع. اى خلق لاجلكم جميع ما في الارض، لتنتفعوا به في امور دنياكم بالذات او بالواسطة و في امور دينكم بالاستدلال والاعتبار. (۱)

یعنی اس آیت کریمہ میں "لکم" میں جو لام ہے وہ تعلیل و انتفاع کا معنی دے رہا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے زمین میں جو کچھ پیدا کیا ہے وہ تمہارے واسطہ اور نفع کے لئے ہے تاکہ تم لوگ بالذات یا بالواسطہ اپنے امور دنیا میں ان سے نفع اٹھاؤ اور دینی معاملات میں استدلال و اعتبار کے ذریعہ فائدہ اٹھاؤ۔

اس آیت میں لام کے معنی میں تینوں حضرات نے "لام الاجل" اور "لام التعليل" کو ایک ہی قرار دیا اور حضرت آلوسی نے لام تعلیل لکھنے کے بعد "لاجلکم" سے اسے پھر بیان کیا۔

علت اور سبب میں فرق:

مندرجہ بالا عبارات میں علت اور سبب کو عطف تفسیری کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عام استعمال میں تو کوئی فرق نہیں۔ علت کو سبب کی جگہ اور سبب کو علت کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے۔ امام ابن مکرم نے ایک جگہ علت کے بارے میں لکھا ہے:

هٰذَا عِلَّةٌ لِهٰذَا اى سَبَبٌ.

یہ چیز اس چیز کے لئے علت ہے یعنی سبب ہے۔ اس میں انہوں نے علت کی تفسیر سبب سے کی ہے جس سے یہی تاثر ملتا ہے کہ دونوں کلموں میں کوئی تفریق و امتیاز نہیں ہے اور سبب کے بارے میں لکھا ہے:

كُلُّ شَيْءٍ يُتَوَصَّلُ بِهٖ اِلَى الشَّيْءِ فَهُوَ سَبَبٌ. (۲)

یعنی ہر وہ شئ جس کے ذریعہ دوسری شئ تک پہنچا جائے اسے سبب کہتے ہیں۔ اس عبارت

۱۔ روح المعانی، ج ۱، ص ۲۱۵۔ ۲۔ لسان العرب، ج ۱، ص ۴۵۸۔

سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ دونوں ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ شیخ ابن جنی نے علت کی تقسیم کے دوران علت اور سبب میں اشتراک کی بات کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

و ضرب اخر یسمٰی علة و انما هو فی الحقیقة سبب یجوز ولا یوجب. (۱)

یعنی علت کی ایک قسم اور بھی ہے جسے علت کہا جاتا ہے اور حقیقت میں وہ علت نہیں سبب ہے۔ مگر سبب کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک وہ جس سے کسی چیز کے جواز کا ثبوت ہوتا ہے اور دوسری قسم وہ ہے جس سے کسی چیز کے وجوب کا ثبوت ملتا ہے۔ مگر یہاں سبب سے مراد وہ سبب ہے جس سے کسی چیز کے جواز کا ثبوت ملتا ہے۔ گویا علت نہیں "سبب یجوّز" ہے۔ تاہم اس کی وضاحت میں شیخ محمد علی نجار لکھتے ہیں:

ان ما کان موجباً یسمٰی علة وما کان مجوزاً یسمٰی سبباً. (۲)

یعنی اگر اس سے وہ حکم واجب و لازم ہوتا ہے تو اسے علت کہا جاتا ہے۔ اور اگر اس سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے تو اسے سبب کہا جاتا ہے اور اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ما کان موجباً للحکم یسمٰی علة لأن ذالک شانها، انه یجب معلولها عند وجودها، ان لم یوجه مانع. وما کان مجوزاً یسمٰی سبباً.(۳)

یعنی اگر وہ حکم کو واجب و لازم کرے تو اسے علت کا نام دیا جاتا ہے اس لئے کہ یہ اس کا کام ہے اس کی موجودگی میں اس کا معلول اس کے لئے واجب و لازم ہوتا ہے اگر کوئی مانع موجود نہ ہو۔ اور اگر وہ مجوز للحکم ہو تو اسے سبب کا نام دیا جاتا ہے۔ یعنی علت کے لئے معلول کی موجودگی ضروری و لازمی ہے اگر کوئی مانع موجود نہ ہو تو اور سبب کے لئے مسبب کی موجودگی

۱۔ کتاب الخصائص، ج ۲، ص ۱۶۴۔ ۲۔ حاشیہ کتاب الخصائص، ج ۲، ص ۱۶۴۔

۳۔ حاشیہ کتاب الخصائص، ج ۲، ص ۱۶۴۔

ضروری و لازمی نہیں۔ یہ علت اور سبب میں مابہ الامتیاز ہے۔ لیکن ائمہ لغت و تفسیر نے مابہ الاشتراک کو ذکر کیا ہے۔

خیر اصل بات یہ تھی کہ "اَجَلٌ" کا معنی سبب اور علت ہے اور ساتھ ہی یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ علت اور سبب مابہ الاشتراک اور توافق کی وجہ سے ایک ساتھ اور ایک دوسرے کی جگہ میں بھی استعمال ہوتے ہیں۔ تاہم ان میں کچھ فرق بھی ہے، جس کا اوپر بیان ہو چکا ہے۔

مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَأَخَّرَ میں تقدیرِ مضاف اور اس سے لامِ تعلیل کا ثبوت

ہم نے گزشتہ صفحات میں ''تقدیرِ مضاف'' کا ایک قاعدہ بیان کیا ہے اور اس کے ضمن میں شیخ ابن جنی کی یہ بات بھی لکھی تھی کہ قرآنِ حکیم میں کوئی تین سو مقامات پر ''تقدیرِ مضاف'' کو تسلیم کیا گیا اور حضرت پرہاروی قدس سرہ نے ایک ہزار مقامات کا ذکر کیا ہے۔

حضرت عطاء خراسانی جو تابعین میں شمار ہوتے ہیں، بیت المقدس میں مسند نشیں تھے اور گلستانِ علم وفضل میں علم تفسیر کا عمامہ فرقِ مقدس پر سجائے ہوئے تھے۔ وہ افغانستان کے شہر بلخ کے باشندہ تھے اور ۱۳۵ھ میں سرزمین قدس شریف کا حصہ بن گئے۔ تفسیر اور علم تفسیر سے تعلق رکھنے والے ان کے نام اور کام سے واقفیت رکھتے ہیں اور تفسیر میں جگہ جگہ ان کے اقوال اور ترجیحات پڑھنے کو ملتی ہیں۔ آیت کریمہ:

لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر. (۱)

کی تفسیر میں حضرت ابوعبداللہ قرطبی لکھتے ہیں:

قال عطاء الخراسانی ما تقدم من ذنبک، یعنی من ذنب ابویک آدم و حوا وما تأخر من ذنوب امتک. (۲)

حضرت شیخ علی خازن لکھتے ہیں:

قال عطاء الخراسانی ما تقدم من ذنبک یعنی من ذنب ابویک آدم و حوا ببرکتک، وما تأخر من ذنوب امتک لدعائک لهم. (۳)

حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی لکھتے ہیں:

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ فتح، آیت ۲۔ ۲۔ تفسیر الجامع لاحکام القرآن، ج ۸، ص ۲۶۲۔
۳۔ تفسیر خازن، ج ۴، ص ۱۵۵۔

قال عطاء الخراسانی ما تقدم من ذنبک یعنی ذنب ابویک آدم وَ حوا ببرکتک وما تأخر ذنوب امتک بدعوتک. (۱)

حضرت عطاء خراسانی نے آیت کریمہ کی جو یہ تفسیر کی ہے یہ ''تقدیر مضاف'' سے متعلق ہے اور ہم نے تین الگ الگ تفسیروں سے اسے نقل کیا ہے تا کہ اس کے انتساب میں کوئی ابہام اور تشکیک نہ رہے۔ حضرت عطاء خراسانی نے جس طریقہ سے مضاف کو مقدر تسلیم کیا ہے اسے اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ "لک" میں جو لام ہے وہ ''لَامُ الْاَجْلِ'' ہے۔

اس لئے ہم کہتے ہیں کہ حضرت عطا خراسانی نے جو آیت کی تفسیر میں ''تقدیر مضاف'' کا مؤقف اختیار کیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ "لک" میں جو لام ہے وہ "اَجْلِ" کے معنی میں ہے۔ اگر ہم لام کو "لام الاجل" قرار دے کر اس کا معنی کریں گے تو وہ اس طرح ہوگا۔

تا کہ معاف کرے اللہ ''آپ کے سبب، آپ کی وجہ سے، آپ کے واسطہ۔'' آپ کے ابوین کے ذنب آپ کی برکت سے اور آپ کی امت کے ذنوب، آپ کی دعا کی وجہ سے۔

تو اس صورت میں معنی صحیح اور درست ہو سکتا ہے۔ اور حضرت عطا خراسانی کا مقصد و مؤقف زیادہ بہتر انداز میں سمجھ آ سکتا ہے۔

اس آیۃ کریمہ میں ''تقدیر مضاف'' کا قاعدہ لام کا معنی تعلیل کرنے پر بنیاد مہیا کرتا ہے اور جن جن علماء تفسیر نے اس قاعدہ کو اس آیت میں قبول کیا ہے تو ان کے نزدیک لازماً یہاں لام ''لَامُ الْاَجْلِ'' ہوگا۔

حضرت عطا خراسانی قدس سرہ نے اس آیۃ کریمہ میں "ما تقدم من ذنبک"

۱۔ تفسیر مظہری، ج ۹، ص ۳۔

میں "ذنبک" سے "ذنب ابویک" کہہ کر "اَبَوَیْ" کو "مضاف الیہ، مضاف" مقدر تسلیم کیا ہے۔ اور "ابوین" سے مراد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے "ابوین" مراد لئے ہیں اور "ابوین" سے مراد "ابوین قریب" اور "ابوین بعید" دونوں ہو سکتے تھے، تو انہوں نے "آدم و حوا" کہہ کر "ابوین بعید" مراد لئے ہیں۔ یہ بات تو تھی "ذنب ما تقدم" کی اور "ذنب ما تاخر" کی وضاحت میں انہوں نے "ذنوب امتک" کہا ہے، جس کا معنی امت کے ذنوب ہیں۔ یعنی جب "ذنبک" "ما تقدم" اور "ما تاخر" کے ساتھ متعلق ہوا تو "ذنب ما تقدم" سے مراد "ذنب ابوین" اور "ذنب ما تاخر" سے مراد "ذنوب امت" ہوئے۔ تو "ذنب ابوین" کی بخشش آپ کی برکت سے اور "ذنوب امت" کی بخشش آپ کی دعوت و دعا سے ہوئی۔ اور حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام آپ سے پہلے ہونے کی وجہ سے "اگلے" اور امت آپ کے بعد اور پیچھے ہونے کی وجہ سے "پچھلے" کہلوائی۔ گویا دونوں کی مغفرت اور بخشش کی علت و سبب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات گرامی قرار پائی، تو آیۃ کریمہ کے اس حصہ کا معنی یوں ہوا۔

> تاکہ مغفرت کرے اللہ آپ کے سبب، آپ کے اگلوں (یعنی ابوین بعید) اور پچھلوں (یعنی امت) کے ذنب کی۔

قارئین کرام! ہم اس سے پہلے تقدیر مضاف کا قاعدہ اور قرآنِ حکیم سے اس کی مثالیں بیان کر چکے ہیں اور سورہ غافر اور سورہ محمد میں جو "لذنبک" ہے اس میں علماء تفسیر نے جو مضاف مقدر تسلیم کیا ہے۔ اس پر سیر حاصل بحث کر چکے ہیں۔ اب سورہ فتح میں "من ذنبک" پر حضرت عطاء خراسانی کا قول پیش کیا ہے جس میں انہوں نے مضاف مقدر تسلیم کیا ہے اور ان کا مضاف مقدر تسلیم کرنا عربی زبان کے قواعد کے مطابق ہے اور آج تک کسی نے اسے چیلنج نہیں کیا بلکہ اکابر رجال نے اسے تسلیم کیا ہے۔ جس سے یہ چیز اظہر من الشمس ہو کر سامنے آ گئی ہے کہ عربی زبان کے قواعد کے مطابق "من ذنبک" میں مضاف مقدر تسلیم کرنا بالکل صحیح اور درست ہے۔

امام ماتریدی قدس سرہ کا موقف

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی کی طرف ''ذنب'' کی نسبت اسلامی عقائد ونظریات سے متعلق ہے اور اس پر ان علماء کرام کی تحقیقات سے استفادہ ضروری ہے جو علم کلام میں ید طولیٰ رکھتے ہیں، جیسے حضرت علامہ سعد الدین تفتازانی صاحب شرح المقاصد، حضرت علامہ سید علی جرجانی صاحب شرح المواقف، حضرت علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی صاحب حاشیہ خیالی اور حضرت علامہ عبدالعزیز پرہاروی صاحب نبراس علیہم الرحمہ ہیں۔ ہم نے اس کتاب میں مختلف مقامات پر ان حضرات قدسی صفات کی تحقیقات سے استفادہ کیا ہے۔

مگر ان تمام کے رئیس اور ان کی علمی دنیا کی روح رواں شخصیت حضرت امام ابو منصور محمد بن محمد بن محمود حنفی، ماتریدی سمرقندی کی ہے۔ امام ابوالحسن اشعری قدس سرہ کے بعد اس علم میں بزرگ ترین ہستی حضرت امام ماتریدی کی ہے۔ الٰہیات کے جن مسائل میں آپ نے امام اشعری سے اختلاف کیا ہے، علماء حنفیہ نے ان میں امام ماتریدی کی پیروی کی ہے اور علماء حنفیہ الٰہیات میں ''ماتریدی دبستان'' کو قبول کرنے کی وجہ سے خود کو ''ماتریدی'' لکھتے اور کہلواتے ہیں، اس لئے ہمارے لئے ضروری ہوگیا ہے کہ ہم **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** کی تفسیر میں اس ''شمس بازغہ'' اور ''حجۃ بالغہ'' سے رہنمائی حاصل کریں اور اختلاف وافتراق کو اتفاق واتحاد میں بدلنے کے لئے اس قدسی وملکوتی صفات کی حامل شخصیت کی طرف رجوع کریں۔ چنانچہ امام ماتریدی نے پورے قرآنِ حکیم کی جو تفسیر لکھی ہے اور جو حال ہی میں پہلی دفعہ عرب سے طبع ہو کر آئی ہے اس میں اس آیت کی تفسیر میں اپنے گراں قدر کلامی مباحث کا ذکر کیا ہے۔ اس میں ایک وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یرجع الی ذنوب امتہ ای لیغفرلک اللہ ذنوب امتک وھو ما یشفع لامتہ، فیغفر لامتہ بشفاعتہ۔

یعنی اس آیت میں امت کے ذنوب مراد ہیں تاکہ مغفرت کرے، اللہ تعالیٰ آپ کے سبب آپ کی امت کے ذنوب کی۔ اور وہ یہ ہے کہ

آپ اپنی امت کی شفاعت کریں گے تو اللہ تعالیٰ آپ کی شفاعت کے سبب آپ کی امت کی مغفرت کرے گا۔

یعنی اس آیت میں امت کی مغفرت مراد ہے اور اس کے بعد مزید لکھتے ہیں:

فعلٰی ذلک جائز ان یکون قوله تعالٰی لیغفرلک الله ان یغفر لامته بشفاعته۔

اس بنیاد پر یہ جائز ہے کہ آیۃ کریمہ **لیغفرلک الله** میں کہ اللہ تعالیٰ آپ کی شفاعت کے سبب آپ کی امت کی مغفرت کرے گا۔ یعنی اس آیۃ کریمہ میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شفاعت کے سبب امت کی مغفرت مراد لینا جائز ہے۔ باطل، فاسد، غلط، مرجوح اور احادیث صحیحہ کے خلاف نہیں ہے۔ امام ماتریدی کی عبارت پڑھ لیجئے اس میں "جائز" لکھا ہوا ہے اور جائز کے مراتب واجب سے لے کر مباح تک ہوتے ہیں اور علماء امت اس بات کا اختیار رکھتے ہیں کہ وہ کلامی مباحث کو پیش نظر رکھ کر اپنی صوابدید کے مطابق "جائز" سے جو چاہیں مراد لیں اور مزید لکھتے ہیں:

وجائز ان یکون قوله لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک وما تاخر ای ما تقدم من ذنب امتک وتاخر من ذنبهم علی ما قال بعض اهل التاویل۔(۱)

اور یہ بات بھی جائز ہے کہ ماتقدم اور ما تاخر سے مراد امت کے ذنب ہوں جیسا کہ بعض اہل تاویل نے کہا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس آیۃ میں امت کے ذنب مراد لینا اور امت کی مغفرت مراد لینا جائز ہے۔ اور لام کا معنی تعلیل کرنا بھی جائز ہے اور یہ فیصلہ امام المتکلمین حضرت امام ابو منصور ماتریدی کا ہے۔ اس لئے جن حضرات نے اس کا یہ معنی کیا ہے کہ:

تاکہ اللہ تمہارے سبب سے گناہ بخشے تمہارے اگلوں اور تمہارے پچھلوں کے۔

وہ جائز اور صحیح ہے۔ اس کو باطل، فاسد، غلط مردود اور مرجوح کہنا اور لکھنا باطل، فاسد، غلط، مردود اور مرجوح ہے۔ اور یہ بات یاد رہے کہ امام ماتریدی کا کلامی موقف عندالحنفیہ مرجوح نہیں ہوسکتا۔

۱۔ تفسیر القرآن العظیم المسمی تاویلات اہل السنہ، ج ۴، ص ۵۱۸، ۵۱۹۔

امام ماتریدی قدس سرہ ان اخبار احاد کو جانتے تھے جن میں ذنب کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف تھی اس کے باوجود امت کے ذنب کو جائز قرار دینا اس کے درست اور صحیح ہونے کی روشن دلیل اور برہانِ عظیم ہے۔ اور طالبانِ ہدایت کے لئے اس میں نور کی کرن بھی ہے اور اتفاق کی بارانِ رحمت کی بوندیں بھی ہیں۔

امام ابن العربی مالکی قدس سرہ کا مؤقف

فقہ مالکی کے ایک نہایت ہی جید عالم دین حضرت امام ابوبکر ابن العربی قدس سرہ ہیں، ان کی ایک تفسیر ''الناسخ والمنسوخ'' کے نام سے معروف ہے۔ وہ اس تفسیر میں **لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

قال آخرون ما تقدم من ذنبک ای من ذنب ابیک آدم علیہ السلام وما تاخر من ذنوب امتک۔(۱)

یعنی دوسرے مفسرین کرام نے یہ لکھا ہے کہ ''ما تقدم من ذنبک'' سے آپ کے اب حضرت آدم علیہ السلام کے ذنب مراد ہیں اور ''ما تاخر'' سے سے آپ کی امت کے ذنوب مراد ہیں۔

امام ابن العربی قدس سرہ نے ''قال آخرون'' کہا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس قول کے قائل بہت سے مفسرین ہیں اور اس مقام میں حضرت آدم علیہ السلام کے ذنب مراد ہیں اور یہ تفسیری قول صرف حضرت عطاء خراسانی کا نہیں ہے جنہوں نے تقدیر مضاف کے قاعدہ سے تفسیر کی ہے بلکہ اس میں علماء تفسیر کی ایک جماعت بھی شامل ہے۔

۱۔ تفسیر الناسخ والمنسوخ، ص ۲۰۲۔

امام بدرالدین عینی قدس سرہ کا موقف

امام بدرالدین عینی قدس سرہ وہ بلند پایہ حنفی عالم دین ہیں، جنہوں نے صحیح البخاری کی ''عمدۃ القاری'' کے نام سے ایک ضخیم شرح لکھی ہے جو اپنی نظیر آپ ہے۔ اس میں وہ **لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

وعن عطاء الخراسانی ما تقدم من ذنب ابویک آدم وحوا علیھما السلام وماتاخر من ذنوب امتک۔(۱)

اس میں حضرت عینی ایک آیۃ کی تفسیر میں حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ کی توجیہ کو پیش کر کے تفسیری نکتہ بیان کر رہے ہیں اور یہ تفسیری نکتہ تقدیر مضاف کے قاعدہ پر مبنی ہے، جو عندالعینی اس مقام میں صحت کی دلیل ہے۔

امام خفاجی کا موقف

امام احمد شہاب الدین خفاجی قدس سرہ اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں۔

المراد بما تقدم لابیک آدم علیہ الصلوۃ والسلام، والمراد بما تاخر من ذنوب امتک۔(۲)

حضرت خفاجی قدس سرہ فرمارہے ہیں کہ ''ما تقدم'' سے مراد آپ کے اب حضرت آدم علیہ السلام کے ذنب ہیں اور ''ما تاخر'' سے مراد آپ کی امت کے ذنوب ہیں۔ اور دونوں مقامات میں علم نحو کے قاعدہ تقدیر مضاف پر عمل کر کے تفسیر کی صورت اختیار کی گئی ہے۔

۱۔ عمدۃ القاری، ج ۱۳، ص ۳۳۰۔ ۲۔ نسیم الریاض، ج ۴، ص ۱۷۵۔

لک کے لام میں اہل علم کا موقف

حضرت سید شریف علی جرجانی قدس سرہ نے اس آیۃ کریمہ کی تفسیر میں دونوں باتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے لکھا:

فالمعنی لیغفر لاجلک ما تقدم من ذنب امتک وما تأخر منه. (۱)

اس صورت میں آیۃ کریمہ کا معنی یہ ہوگا تاکہ معاف کرے اللہ آپ کے سبب امت کے اگلے اور پچھلے ذنب۔ جب حضرت جرجانی نے ''تقدیر مضاف'' کی صورت کو اختیار کیا تو ''لک'' کے لام کو ''لاجلک'' قرار دیا یعنی ''لک'' میں لام تعلیل اور سبب کے لئے ہوا۔ حضرت جرجانی ایسے جبال العلم کے لئے یہ الفاظ استعمال کرنا بہت بھاری ہیں کہ وہ بے خیالی میں لام کا معنی علت و سبب کر گئے۔ یا وہ ادراک نہیں کر پائے۔ بہرحال حضرت سید شریف جرجانی کا ''لک'' کے لام کا اس مقام پر علت و سبب معنی کرنا عظیم الشان برہان ہے جس کی تغلیط آسان کام نہیں ہے۔ اس لئے اہل علم کے لئے غور کا مقام ہے۔ حضرت احمد شہاب الدین خفاجی، حضرت عطا خراسانی اور حضرت سید شریف جرجانی کے بیان کردہ معنی کی تائید میں لکھتے ہیں:

المراد بما تقدم، ما تقدم لابیک ادم علیه الصلٰوة والسلام، والمراد بما تاخر من ذنوب امتک، فاللام للتعلیل ای غفر لاجلک، ذنوب ابیک ادم لا توسل بک الی اللہ، و یغفر لامتک، لانک رحمة لهم. (۲)

یعنی ما تقدم سے مراد جو آپ کے ''اَبْ'' حضرت آدم علیہ السلام کے لئے گزر چکا ہے اور ما تاخر سے آپ کی امت کے ذنوب ہیں۔ پس یہاں لام تعلیل کے لئے ہے یعنی معاف

۱۔ شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۷۹۔ ۲۔ نسیم الریاض، ج ۴، ص ۱۷۵۔

کیا آپ کی وجہ سے آپ کے "اَبْ" حضرت آدم علیہ السلام کے ذنب اس لئے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں آپ کو بطور وسیلہ پیش کیا اور آپ کی امت کی معافی کرے گا اس لئے کہ آپ امت کے لئے رحمت ہیں۔ حضرت خفاجی قدس سرہ نے:

فاللام للتعليل اى غفر لاجلک.

کہہ کر "لک" کے لام کو علت وسبب کے معنی میں قرار دیا۔ اس لئے اس کے صحیح ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ حضرت ملا علی القاری المکی نے اس آیۃ کریمہ کے بارے میں لکھا ہے:

و "لک" معناه لاجلک. (۱)

یعنی "لک" کا لام یہاں "لَامُ الْاَجْلِ" ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ اس کا معنی "آپ کے سبب" ہے۔ ان جلیل القدر اصحاب علم نے جب یہاں لام کا معنی سبب اور علت کیا ہے تو آخر اسے تسلیم کر لینے میں کیا مضائقہ ہے۔ گویا اہل علم نے لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ میں "لَکَ" کے لام کو "لَامُ الْاَجْلِ" متعین کر دیا۔ جس طرح انہوں نے هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ میں لام کو "لَامُ الْاَجْلِ" متعین کیا اور ہم نے اسے قبول کیا۔ اسی طرح جب رجالِ علم نے اس مقام میں لام کو "لَامُ الْاَجْلِ" متعین کیا تو یہاں پر بھی ہمیں اسے قبول کر لینا چاہئے اور کم از کم اتنا تو لازم ہے کہ "لک" میں لام، "لَامُ الْاَجْلِ" ہو سکتا ہے اور اس کا معنی سبب اور علت درست ہے۔ عربی زبان کے قواعد وضوابط کے مطابق ہے اور علماء عربیت کی طرف سے اسے سند قبولیت حاصل ہے۔

حضرت شیخ زادہ رومی نے انا فتحنا لک فتحا مبینا ط کے بارے لکھا ہے کہ:

انا فتحنا لک تعظيم لامر الفتح من وجهين، احدهما قوله "انا" والثانى قوله "لک" اى لاجل كرامتک عندى و لاجل جهادک فى فتح مكة. (۲)

یعنی انا فتحنا لک میں فتح کی عظمت دو وجہ سے ہے۔ ایک تو اس میں "اِنَّا" ہے اور دوسرا

۱۔ شرح شفاء، ج ۴، ص ۱۷۵۔ ۲۔ شرح تفسیر بیضاوی، ج ۴، ص ۳۵۵۔

اس میں "لک" ہے۔ تو معنی یہ ہوا کہ ہم نے فتح بخشی آپ کی بزرگی کے سبب جو ہمارے ہاں ہیں اور آپ کے جہاد کے سبب جو آپ نے کیا۔ اس عبارت میں حضرت شیخ زادہ رومی نے انا فتحنا لک میں جو لام ہے اسے لَامُ الْاَجْلِ قرار دیا تو اب جب یہ لام بھی لَامُ الْاَجْلِ ہو گیا اور پھر لیغفر لک میں "لک" کے لام کو لَامُ الْاَجْلِ قرار دیا گیا ہے تو اس طرح دونوں لام ہم معنی ہو گئے۔

میرے خیال میں اس مقام پر اب لام کا علت اور سبب کے معنی کو قبول کرنا آسان ہو گیا ہے اس لئے کہ سورہ فتح کی ابتدائی آیات میں لام دونوں مقامات پر لَامُ الْاَجْلِ ہے۔

خیر ہم آیت مغفرت کے بارے میں ذکر کر رہے تھے کہ اس میں "لک" کے لام کا معنی علت و سبب ثابت ہو گیا ہے اور یہ کوئی خود ساختہ نکتہ نہیں ہے بلکہ عربیت کے بڑے جلیل القدر اہل علم اس کی پشت پر کھڑے ہیں۔ اللہ تعالیٰ قبول حق کی توفیق عطا فرمائے۔

غَفْرٌ کے بعد لام تعلیل کا ثبوت

آیۂ کریمہ لیغفر لک اللہ میں یَغْفِرُ کا مصدر "غَفْرٌ" ہے۔ اس کا ثلاثی مجرد کا باب ضرب یضرب کے وزن پر آتا ہے اور ثلاثی مزید میں سے باب افعال، تفعیل مفاعلہ، تفاعل، افتعال اور استفعال آتے ہیں۔ لیکن قرآنِ حکیم میں افعال اور استفعال کا استعمال ہے۔ مادہ "غَفْرٌ" کے بعد لام کا استعمال قرآنِ حکیم میں کثرت سے ہے اور اسی طرح باب افعال اور استفعال کے بعد بھی لام کا استعمال موجود ہے۔ اور اہل لغت کے ہاں بھی لام کا یہ استعمال موجود ہے۔ گویا اس باب میں کوئی اختلاف نہیں اور اہل علم میں سے کسی کو اس استعمال پر اعتراض نہیں ہے۔

اب یہ بات کہ اس لام کا معنی کیا ہونا چاہئے میں گزشتہ صفحات میں اس بات کا ذکر کر چکا ہوں کہ اہل علم نے "لام جارہ" کے کوئی بائیس معانی کا ذکر کیا ہے اور اس پر دلائل

اور امثال پیش کی ہیں۔ مادہ "غفرٌ" کے بعد لام کا کون سا معنی ہو سکتا ہے اور کون سا نہیں ہو سکتا، اہل علم نے اس باب میں کوئی قید اور بندش عائد نہیں کی ہے۔ ان کی اپنی صوابدید ہے کہ وہ تحقیق و تفتیش اور ذوق و وجدان سے کس معنی کو ترجیح دیتے ہیں اور اس میں اپنا اپنا مختار بھی ہو سکتا ہے۔ ہم ان کے اس اختلاف و اتفاق کی مثالیں پیش کر چکے ہیں۔

جب "غفرٌ" کے بعد لام کا استعمال قرآنِ حکیم میں موجود ہے اور کسی بھی اہل علم نے اس کی تصریح نہیں کی کہ اس کے بعد لام تعلیل نہیں آ سکتا۔ لسان العرب قاموس، تاج العروس میں یہ تصریح موجود نہیں کہ "غفرٌ" کے بعد لام تعلیل نہیں آ سکتا۔ اور صرف و نحو پر پڑھی پڑھائی جانے والی کتابیں علم الصیغہ، فصول اکبری، مراح الارواح، شافیہ نحو میر، شرح ماۃ عامل، ہدایت النحو، کافیہ، شرح جامی، عبدالغفور، تکملہ عبدالغفور، سوال کابلی، سوال باسولی میں کہیں اس بات کا ذکر نہیں کہ "غفرٌ" کے بعد لام تعلیل نہیں آ سکتا۔ ان کے علاوہ کتاب الخصائص لابن جنی، کتاب الکامل للمبرد، ادب الکاتب، الکتاب لسیبویہ، الاشباہ والنظائر، جمع الجوامع، قطری الندی، شذور الذھب مغنی اللبیب حاشیہ صبان وغیرہ کتب میں اس قاعدہ کا کہیں ذکر نہیں ہے کہ "غفرٌ" کے بعد لام تعلیل نہیں آ سکتا پھر عربیت کی فصاحت و بلاغت پر لکھی جانے والی کتابوں مختصر المعانی، مطول اور شیخ عبدالقاہر جرجانی کی دونوں کتابیں دلائل الاعجاز اور اسرار البلاغہ میں کہیں اس قاعدہ کی نشاندہی نہیں۔ پھر قرآنِ حکیم کی عربیت پر لکھی جانے والی تفاسیر کشاف، مدارک، بیضاوی اور روح المعانی میں کہیں بھی اس قاعدہ کا سراغ نہیں ملتا کہ "غفرٌ" کے بعد لام تعلیل نہیں آ سکتا۔ آخر وہ کون سا قاعدہ ہے جو صرف، نحو، لغت و ادب اور پھر قرآنِ حکیم کی عربیت پر لکھی جانے والی کتابوں میں موجود نہیں۔ حالانکہ علماء نحو نے یہاں تک لکھا ہے کہ مادہ "قولٌ" کے بعد "اِنَّ" ہوگا اور مادہ "علمٌ" کے بعد "اَنَّ" ہوگا اور اگر خبر پر لام ہوا تو "اِنَّ" ہوگا تو جن علماء نحو نے یہ بیان کیا ہے وہ یہ چیز بھی بیان کر سکتے تھے کہ "غفرٌ" کے بعد لام تعلیل نہیں آئے گا۔ آخر انہیں اس کے بیان سے کس چیز نے روکا اور ان کی کون سی ایسی مجبوری تھی کہ جس کی وجہ سے وہ اس زریں اصول اور قاعدہ

کو بیان نہ کر پائے۔

رہ گئی یہ بات کہ ''قرآنِ حکیم میں مادہ "غَفْرٌ" کے بعد لام تعلیل کا استعمال نہیں ہے لہٰذا یہ استعمال غلط ہے۔'' یہ سوچ اور اندیشہ بالکل غلط ہے اس لئے کہ قرآنِ حکیم عربی کے تمام استعمالات کا مجموعہ نہیں ہے، وہ تو کتاب ہدایت ہے۔ عربی کے قواعد وضوابط اور اس کے کلمات کے استعمالات کا مجموعہ نہیں ہے۔ وہ کوئی صرف ونحو اور لغت و ادب کی کتاب نہیں۔ ہاں جو قاعدہ اور ترکیب اس میں موجود ہے اس کے صحیح اور درست ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ وہ اس میں موجود ہے۔ لیکن جو مادہ، قاعدہ اور ترکیب قرآنِ حکیم میں موجود نہیں، وہ غلط ہو اہل علم میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔

> ہم یہ کہتے ہیں کہ قرآنِ حکیم میں آیۃ کریمہ **لیغفر لک اللہ** میں اہل علم نے لام کو لام تعلیل قرار دیا ہے اور اس کا معنیٰ سبب وعلت کیا ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ "غَفْرٌ" کے بعد لام تعلیل آ سکتا ہے۔

ہم ایک دفعہ پھر یہ بات کہتے ہیں کہ مادہ "غَفْرٌ" قرآنِ حکیم میں موجود ہے اور لام تعلیل کا بھی قرآنِ حکیم میں موجود ہے۔ لیکن "غَفْرٌ" اور اس کے علاوہ جو دوسری مصادر ہیں ان کے بعد لام کا معنیٰ تعلیل کرنا یہ اجتہاد و قیاس سے ہوگا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ لام کا معنیٰ تعلیل، اجتہاد و قیاس سے کیا جا رہا ہے بلکہ اس کا اس مقام پر تعین کرنا کہ یہ تعلیل کے لئے ہے یہ اجتہاد و قیاس سے ہوگا اور ہوتا بھی ایسا ہی ہے اسی لئے لام کے معنیٰ کے تعین میں اختلاف ہوتا ہے اور اس اختلاف کی مثالیں ہم پیش کر چکے ہیں۔ اب ان کے اعادہ کی ضرورت وحاجت نہیں ہے لیکن جب اکابر رجال نے **لیغفر لک اللہ** میں یہ معنیٰ کر دیا ہے کہ "**ای غفر لاجلک**" تو یہ اس کا بین ثبوت ہے کہ مادہ "غَفْرٌ" کے بعد لام تعلیل آ سکتا ہے۔

اللھم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه.

لام تعلیل کی دوسری مثال

آیۃ کریمہ لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ میں مادہ ''غفر'' کے بعد جو لام ہے اس کا معنی اکابر دین نے سبب اور علت کیا ہے لیکن اس کے ماسوا سورہ ص کی آیت کے جملے فَغَفَرْنَا لَہٗ ذٰلِکَ کی تفسیر میں حضرت امام غزالی کے معاصر عالم حضرت بیان الحق محمود نیشاپوری قدس سرہ لکھتے ہیں:

فَغَفَرْنَالَہٗ ذٰلِکَ اَیْ لِاَجْلِہٖ۔(۱)

یعنی اس آیت کے جملے میں مادہ ''غفر'' کے بعد جو لام ہے اس کا معنی سبب اور علت کیا گیا ہے۔ حضرت امام محمود نیشاپوری قدس سرہ نے اپنی ایک دوسری کتاب ''ایجاز البیان عن معانی القرآن'' میں بھی لکھا ہے کہ

فَغَفَرْنَالَہٗ ذٰلِکَ اَیْ لِاَجْلِہٖ۔(۲)

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا یہ موقف کہ اس مقام میں لام تعلیل کے لئے ہے لاریب ہے۔ اور یہ ان کی تحقیق ہے۔ گویا یہ دوسری مثال ہے جس میں مادہ ''غفر'' کے بعد قرآنِ حکیم میں لام تعلیل کا استعمال اکابر علماء کی تحریر سے ثابت ہے۔ اس لئے یہ نعرہ لگانا کہ مادہ ''غفر'' کے بعد آنے والے لام کا معنی علت وسبب کرنا درست نہیں ہے، غلط ثابت ہو گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو حق قبول کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے قرآنِ حکیم سے صرف دو مثالیں پیش کی ہیں اور یہ قلیل ہے اور قلیل معدوم کے حکم میں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قرآنِ حکیم میں ''اللہ الصمد'' ہے اور ''صمد'' قرآنِ حکیم میں صرف ایک ہی دفعہ اور اسی مقام میں استعمال ہوا ہے تو کیا یہ کہہ کر کہ یہ قلیل ہے اور قلیل معدوم کے حکم میں ہوتا ہے اللہ کے ''صمد'' ہونے کی نفی کر دی جائیگی۔ جس طرح اللہ جل جلالہ کے ''صمد'' ہونا قبول کیا گیا ہے اسی طرح مادہ ''غفر''

۱۔ وضح البرہان فی مشکلات القرآن، ج ۲، ص ۲۴۶۔

۲۔ ایجاز البیان عن معانی القرآن، ج ۲، ص ۷۱۔

کے بعد لام تعلیل کے استعمال کو بھی قبول کرنا پڑیگا۔ اسلئے ہر قلیل اور قصیر کو حقیر نہیں جاننا چاہئے۔

اَقَلَّ جِبَالِ الْاَرْضِ طُوْرٌ وَّاِنَّہٗ لَاَعْظَمُ عِنْدَاللّٰہِ قَدْرًا وَّمَنْزِلاً

اور پھر جس طرح کثیر ایک حقیقت ہوتی ہے اسی طرح قلیل بھی ایک حقیقت ہوتی ہے۔ جس طرح کثیر کا ایک وجود ہوتا ہے اسی طرح قلیل کا بھی ایک وجود ہوتا ہے۔ قرآنِ حکیم میں وَلٰکِنَّ اَکْثَرَ النَّاسِ لَا یَشْکُرُوْنَ ہے اس میں اکثریت کے عمل کی مذمت ہے۔ جس سے قلیل کی تعریف ظاہر ہوتی ہے اور وَقَلِیْلٌ مِّنْ عِبَادِیَ الشَّکُوْر ۔ میں قلیل کی تعریف ہے۔ ہمارا مقصد یہ ہے کہ ہر قلیل کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور مادہ ''غفر'' کے بعد لام تعلیل کو صحیح تسلیم کئے بغیر صراط مستقیم کا کوئی راستہ نہیں ہے اور بھلائی اسی میں ہے کہ حقیقت کو حقیقت کی حیثیت سے قبول کیا جائے اور اسے جائز سمجھا جائے۔

اور قرآنِ حکیم میں خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ کی ترکیب کثرت سے استعمال ہوئی ہے، جس میں ''سَمٰوٰتِ'' جمع اور ''اَرْض'' واحد ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ''سَمٰوٰتِ'' متعدد ہیں اور ''اَرْض'' ایک ہی ہے۔ مگر ایک مقام میں اس طرح ہے:

اَللّٰہُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَھُنَّ

یعنی جس طرح سموات سات ہیں اسی طرح ''ارض'' بھی سات ہیں۔ ''ارض'' کے سات ہونے کے بارے میں قرآنِ حکیم میں صرف ایک اسی مقام پر ذکر ہے۔ اس لئے اب یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ''ارض'' کے سات ہونے کا ذکر چونکہ صرف ایک مقام پر ہے اور یہ قلیل ہے اور قلیل معدوم کے حکم میں ہے۔

اور پھر ایک قاعدہ ہے کہ دو چیزوں کا ذکر ہوگا تو ان کی طرف جب کوئی ''ضمیر'' لوٹائیں گے تو وہ تثنیہ کی ہوگی جیسے وَکَانَ تَحْتَہٗ کَنْزٌ لَّھُمَا اس میں ''ھما'' ضمیر تثنیہ کے لئے ہے اور کلمہ ''یَتِیْمَیْنِ'' جو سابق میں ہے کی طرف لوٹ رہی ہے۔ مگر قرآنِ حکیم میں ہے:

وَاسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوۃِ ط وَاِنَّھَا لَکَبِیْرَۃٌ

اس میں ''ھا'' ضمیر واحد مؤنث کے لئے ہے مگر تحقیقی قول کے مطابق اس کا مرجع صبر اور صلوٰۃ دونوں ہیں اسی طرح قرآنِ حکیم میں ہے:

وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا

اس میں "ھا" ضمیر واحد مؤنث کے لئے ہے مگر یہ دو چیزوں یعنی ذَھَب اور فِضَّہ کی طرف لوٹ رہی ہے۔ جبکہ عمومی قاعدہ کے مطابق ان دونوں مقامات پر "ھما" ضمیر ہونی چاہئے تھی، تو اب اگر کوئی یہ کہے کہ ایسا صرف دو مقامات پر ہے اور یہ قلیل ہے اور قلیل معدوم کے حکم میں ہوتا ہے تو اس شخص کی یہ بات بعید از صواب ہوگی اس لئے کہ قرآنِ حکیم میں اس کا یہ استعمال قلیل ضرور ہے مگر درست ہے اور یہ اس کے صحیح وصواب ہونے کی دلیل ہے۔

بس اسی طرح مادہ "غفر" کے بعد لام تعلیل کا اثبات اکابرین کی تحریرات سے قرآنِ حکیم میں دو مقامات پر ثابت ہے اور اسے قلیل کہہ کر معدوم کے حکم میں قرار دینا درست نہیں ہوسکتا۔

حضرت خراسانی کے تفسیری قول کی وجوہات

۱۔ آیۃ کریمہ **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر.** میں "لیغفر" مضارع کا صیغہ ہے جس میں حال اور استقبال دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن جب اس پر لام داخل ہوتا ہے تو پھر یہ استقبال کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ جب لَامِ کَیْ مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اسے استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے جیسے اَسلَمْتُ لِاَدْخُلَ الْجَنَّۃَ میں نے اسلام قبول کیا تا کہ میں جنت میں پہنچ جاؤں۔ اس عبارت میں "اَسْلَمْتُ" صیغہ واحد متکلم ماضی معلوم ہے تو اسلام کی قبولیت ماضی میں ہوئی اور "اَدْخُلُ" صیغہ واحد متکلم مضارع معلوم ہے اور اس پر لام داخل ہوا تو معنی یہ ہوا تا کہ داخل ہوں یعنی پہنچ جاؤں میں جنت میں۔ یعنی اسلام ماضی میں قبول کیا اور جس چیز کے حصول کے لئے اسلام قبول کیا وہ بالکل مستقبل بعید میں حاصل ہوگی۔ یعنی آخرت میں دخول جنت ہوگا۔ اسی طرح انا فتحنا لک میں "فتحنا" صیغہ جمع متکلم ماضی معلوم ہے۔ یعنی فتح حاصل ہوگئی۔ اب اس کے بعد "لیغفر" پر لامِ کَیْ داخل ہوا تو وہ "لادخل" کی طرح "لیغفر لک" ہوا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مغفرت استقبال بعید یعنی آخرت میں ہونے کا بھی احتمال موجود ہے تو جب مغفرت آخرت میں ہوگی اور وہیں اس کا اعلان بھی ہوگا، جب کہ نہ صرف حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام بلکہ تمام انبیاء کرام عقیدہ عصمت کے لحاظ سے مغفور ہیں چنانچہ اس احتمال کی خرابی سے بچنے کے لئے حضرت خراسانی نے تقدیر مضاف کی صورت کو اختیار کرتے ہوئے لکھا ہے۔

لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنب ابویک ما تأخر من ذنب امتک

مغفرت کرے گا اللہ تعالیٰ آپ کے سبب، آپ کے اگلوں (یعنی ابوین) کے ذنب اور آپ کے پچھلوں (یعنی امت کے ذنب کی۔

اب اگر اس آیت کریمہ میں ذنب کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ کی ذات عالی کی طرف کر دی جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ آخرت میں آپ کے ذنب کی مغفرت ہوگی اور یہ صورت مسلمانوں کے اجماعی عقیدہ کے خلاف ہے۔

۲۔ اس آیت کریمہ میں مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَأَخَّرَ الآیہ میں تَقَدَّمَ اور تَاَخَّرَ دونوں باب تَفَعُّلْ سے واحد مذکر غائب فعل ماضی معلوم کے صیغے ہیں۔ ان کی اصل "قَدَمَ" اور "آخَرَ" ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں گزرا ہوا زمانہ پایا جاتا ہے۔ اگر ان کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف کی جاتی ہے تو معنی یوں ہوگا۔ ''وہ جو پہلے کیا آپ نے اپنے ذنب سے اور وہ جو بعد میں کیا آپ نے اپنے ذنب سے'' تو اس سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام "ذنب عمد" کا ارتکاب کرتے تھے۔ یعنی جان بوجھ کر ذنب کا ارتکاب کرتے تھے اور یہ آپ کی شان کے خلاف اور منصب کے منافی ہے۔ اس لئے حضرت خراسانی نے تقدیر مضاف کی صورت اختیار کی جو اس طرح ہے۔

لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنب ابویک وما تاخر من ذنب امتک.

۳۔ لِيَغْفِرَلَکَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَأَخَّرَ. ذیقعد چھ ہجری میں اس وقت نازل ہوئی جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کو لے کر معاہدہ حدیبیہ سے واپس آ رہے تھے۔ اس آیت میں "تاخر" صیغہ واحد مذکر غائب فعل ماضی معلوم باب تَفَعُّلْ سے ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد نزول کے وقت سے پہلے تک کے "ذنب" ہیں۔ کیونکہ تاخر ماضی کا صیغہ ہے۔ اس کا اطلاق مستقبل پر نہیں ہو سکتا اور اس کا معطوف علیہ "تقدم" میں ماضی ہی کا معنی ہوا ہے اور اب "تاخر" کا معنی بھی ماضی میں ہوگا۔ گویا اس سے مراد ذنوب متقدمہ کے بعد میں ہونے والے ذنب ہیں اور ان کی انتہا آیت کریمہ کے نزول سے قبل تک ہے۔ چونکہ نزول کے بعد حال اور

پھر استقبال کا زمانہ شروع ہوگیا اس لئے یہ آیت کریمہ نزول کے مابعد کے زمانہ کو شامل نہیں ہوگی اس لئے حضرت خراسانی قدس سرہ نے یہاں تقدیر مضاف کا قول کیا ہے کہ:

ما تقدم من ذنبک ابویک وما تأخر من ذنب امتک.

اگر وہ یہ صورت اختیار نہ کرتے تو لازم آتا کہ نعوذ باللہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام مغفور نہیں ہیں۔ حالانکہ نہ صرف آپ بلکہ تمام انبیاء کرام معصوم ومغفور ہیں بلکہ آپ کی برکت ودعا سے امت کی مغفرت ہوتی ہے۔

حصہ دوم

اعتراضات و جوابات

حضرت عطاء خراسانی نے لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر میں جو تفسیری موقف اختیار کیا ہے اس پر مولانا غلام رسول سعیدی اور مولانا صاحبزادہ ابوالخیر محمد زبیر زید مجدہٗ نے اعتراضات کئے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس مقام میں ان کے اعتراضات کے جوابات پیش کئے جائیں لیکن اس سے قبل حضرت خراسانی کی شخصیت کا تعارف ضروری ہے۔

حضرت خراسانی کے مختصر حالات اور ان کا جائزہ

حضرت عطاء خراسانی بلخ کے باشندہ تھے، کئی صحابہ کرام سے آپ کی ملاقات ہوئی۔ ۱۳۵ھ میں بیت المقدس میں آپ کا انتقال ہوا۔ آپ کے حالات اسماء الرجال پر لکھی جانے والی کتابوں میں بکھری ہوئی صورت میں موجود ہیں۔ حضرت شمس الدین ذھبی نے انھیں جمع کیا اور قدرِ تفصیل سے لکھا، جس میں ان پر جرح و تعدیل کی گئی ہے۔ اس طرح ان کے موافق و مخالف دونوں پہلو اس میں آ گئے ہیں۔ اس لئے ہم حضرت ذھبی کا مکتوبہ نقل کرتے ہیں:

عطاء بن عبداللہ الخراسانی اور یہ ہی عطا بن ابی مسلم ہیں جو کبار علماء میں سے ہیں اور ان کے والد کا نام مَیْسَرہ اور ایوب بھی بتایا گیا ہے اور اُن کی کنیت ابو ایوب اور ابو عثمان بھی ذکر کی گئی ہے اور اس کے علاوہ ان کی کنیتوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ وہ سمرقند کے تھے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بلخ کے باشندہ تھے اور مہلب بن ابی صفرہ سے ان کی ولاء تھی۔ سیر و سیاحت خوب کی اور آخر میں شام میں سکونت پذیر ہو گئے۔

حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن اسعدی سے ان کی جو روایات ہیں وہ مراسیل میں شمار ہوتی ہیں، وہ کثیر الارسال شخص تھے۔ حضرت انس، سعید بن المسیب، عکرمہ عروہ اور دیگر حضرات سے روایت کی اور ان سے ان کے بیٹے عثمان، امام

اوزاعی، امام معمر، امام شعبہ، امام سفیان، یحیٰ بن حمزہ، اسمٰعیل بن عیاش اور دوسرے حضرات نے روایت کی۔

حضرت یحیٰ بن معین کا کہنا ہے کہ حضرت عطاء خراسانی ابن ابی مسلم یا ابن ابی میسرہ ہیں اور ان ہی سے مروی ہے کہ مالک کا بیان ہے کہ وہ عطاء بن عبداللہ ہیں۔ پچاس ہجری میں پیدا ہوئے اور ۱۳۳ھ میں انتقال فرمایا اور حضرت عبداللہ بن عمر کو دیکھا تھا اور امام بخاری کا کہنا ہے عطاء بن عبداللہ ہی ابن ابی مسلم ہیں میں نے عبداللہ بن عثمان (جو کہ حضرت عطاء کے پوتے تھے) سے حضرت عطاء کے بارے میں سوال کیا انہوں نے جواب میں کہا کہ ہم اصل میں بلخ کے باشندہ ہیں۔ امام مسلم اور نسائی نے عطاء بن عبداللہ اور عطاء بن ابی مسلم کو دو الگ الگ افراد قرار دیا ہے لیکن ابن عساکر نے کہا ہے کہ ان دونوں حضرات کو وہم ہوا ہے حقیقت میں یہ ایک ہی شخصیت ہیں۔ اور امام مسلم نے کہا ہے کہ ابوایوب بن عطاء بن ابی مسلم خراسانی شام میں سکونت رکھتے تھے، حضرت انس اور سعید ابن میتب سے روایت کرتے تھے اور ان سے مالک، ابن جریج روایت کرتے ہیں۔ پھر کہا عطاء بن میسرہ ابوایوب حضرت ابن عمر سے روایت کرتے ہیں اور ان سے اشرس اور عروہ بن رویم روایت کرتے ہیں۔

امام نسائی فرماتے ہیں ابوایوب عطاء بن عبداللہ بلخی شام کے رہائشی تھے۔ لَیْسَ بِہٖ بَأسٌ ان کی روایت میں حرج نہیں ہے اور امام مالک ان سے روایت کرتے ہیں اور یہ بھی کہا کہ ابوایوب عطاء بن میسر اور ان سے عروہ بن رویم روایت کرتے ہیں۔ حضرت عطاء خراسانی کے فرزند اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں مدینہ منورہ پہنچا تو میں نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے صحابہ کی اکثریت کو نہ پایا یعنی وہ انتقال فرما چکے تھے۔

امام احمد، یحیٰ بن معین اور عجلی وغیرہم نے انہیں ''ثقہ'' قرار دیا اور یعقوب بن شیبہ نے کہا کہ وہ ثقہ تھے۔ فتویٰ اور جہاد میں معروف تھے اور ابوحاتم نے کہا لَا بَأسَ بِہٖ یعنی ان سے روایت میں کوئی حرج نہیں ہے اور عُقیلی نے انہیں ضعفاء میں شمار کیا ہے اس کہانی سے سہارا لیتے ہوئے جسے حماد بن زیاد نے ایوب سے روایت کیا ہے کہ بیان کیا ہم سے قاسم بن

عاصم نے کہ میں نے حضرت سعید بن میتب سے کہا کہ عطاء خراسانی نے ہم سے آپ کے حوالے سے بیان کیا ہے:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر الذی واقع اھلہ فی رمضان بکفارة الظھار.

تو انہوں نے فرمایا کہ اس نے جھوٹ کہا ہے میں نے ایسی کوئی روایت بیان نہیں کی، بلکہ مجھ تک تو یہ بات پہنچی ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس سے فرمایا صدقہ کر صدقہ کر۔ بخاری نے حضرت عطاء خراسانی کو ضعفاء میں شمار کیا ہے۔ اور یہ روایت ان تک سلیمان بن حرب سے پہنچی اور انہیں حماد سے پہنچی۔ اسی روایت کو امام احمد بن حنبل نے اس طرح بیان کیا ہے کہ:

حدثنا عفان، حدثنا ھمام، اخبرنا قتادہ اَنَّ محمدًا وعونًا حدثاہ انھما قالا لسعید ان عطاء الخراسانی حدثنا عنک فی الذی وقع باھلہ فی رمضان، فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یعتق رقبة. فقال کذب عطاء انما قال لہ تصدق تصدق.

ابن حبان نے بھی انہیں ضعفاء میں شمار کیا ہے۔ وہ اصل میں بلخ کے باشندہ تھے اور ان کا شمار بصریوں میں ہوتا تھا اور انہیں خراسانی کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ خراسان میں طویل عرصہ قیام پذیر رہے تھے۔ پھر وہ عراق واپس آ گئے اور انہیں خراسانی کہا جانے لگا۔ وہ اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں میں سے تھے، ہاں یہ اور بات ہے کہ وہ ردی الحفظ اور کثیر الوھم تھے۔ ان سے خطاء ہو جاتی تھی اور انہیں سمجھ نہیں آتی تھی۔ ان کی باتوں کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ جب کسی آدمی کی روایت میں یہ چیزیں کثرت سے پائی جائیں تو اس کی روایت سے دلیل پکڑنا باطل ہو جاتا ہے۔ یہ ابن حبان کی باتیں تھی، ان میں بحث وتمحیص کی گنجائش موجود ہے۔ خصوصاً جو انہوں نے خراسانی ہونے کی وجہ بیان کی ہے۔ اس تکلف کی کیا ضرورت تھی۔ بلخ خراسان کے چنیدہ شہروں میں سے ایک شہر ہے اور اس کی عظمت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ابوحاتم نے کہا ہے کہ وہ ثقہ ہیں اور ان کی روایت سے دلیل پکڑی جا سکتی ہے اور ابو داؤد نے کہا ہے کہ ان کی ملاقات حضرت ابن عباس سے نہیں ہوئی۔ اور دار قطنی نے کہا کہ وہ اپنی ذات کے لحاظ سے ثقہ ہیں مگر یہ کہ ان کی ملاقات حضرت ابن عباس سے نہیں ہوئی۔ حجاج بن محمد نے کہا کہ ہم سے شعبہ نے بیان کیا کہ ہم سے حدیث بیان کی عطاء الخراسانی نے اور ان میں بھول تھی۔ اور امام ترمذی نے کتاب العلل میں کہا کہ امام بخاری نے کہا ہے کہ میں امام مالک کے بارے میں نہیں جانتا ہوں کہ وہ ایک ایسے آدمی سے روایت کرتے ہیں اور وہ آدمی اس بات کا استحقاق رکھتا ہے کہ اس کی روایت ترک کر دی جائے سوائے عطاء خراسانی کے میں نے کہا کہ ان کی کیا حالت ہے ان کی عام روایت میں قلب کیا ہوا ہوتا ہے۔ پھر ترمذی نے یہ بھی کہا کہ حضرت عطاء خراسانی ثقہ ہیں ان سے امام مالک اور معمر جیسے آدمیوں نے روایت کی ہے اور :

لم اسمع ان احدًا من المتقدمين تكلم فيه.

یعنی میں نے متقدمین میں سے کسی ایک سے بھی نہیں سنا کہ انہوں نے حضرت عطاء خراسانی کی ثقاہت میں اختلاف کیا ہو۔ حضرت عطاء خراسانی کے فرزند حضرت عثمان آپ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

اوثق عملي في نفسي نشر العلم.

میرے دل میں یہ خواہش بڑی مضبوط طریقہ سے موجود ہے کہ علم کی اشاعت ہو۔ اور میرے والد حضرت عطاء خراسانی مسکین لوگوں سے مجلس کرتے انہیں تعلیم دیتے اور ان سے حدیث بیان کرتے۔

حضرت یزید بن سمرہ فرماتے ہیں کہ میں نے عطاء الخراسانی سے سنا وہ فرماتے وہ مجالس جن میں حرام وحلال کی تعلیم دی جاتی ہے مجالس ذکر ہیں۔ اسمٰعیل بن عیاش فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عطاء الخراسانی سے کہا کہ آپ کا ذریعہ معاش کیا ہے تو انہوں نے کہا دوستوں کے ہدایا اور سلطان کے عطیے میرے ذریعہ معاش ہیں۔ ولید بن مسلم، حضرت

عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر سے روایت کرتے کہ میں اور یزید اور ہشام حضرت عطاء خراسانی کے ساتھ کھانا کھاتے تھے اور قریب ہی رہتے تھے اور وہ شب زندہ دار تھے اور رات کا اتنا حصہ گزر جاتا جتنا اللہ تعالیٰ چاہتا تو حضرت خراسانی بستر سے سر نکالتے اور آواز لگاتے اے عبدالرحمٰن، اے یزید اے ہشام رات کا قیام اور دن کا روزہ زیادہ آسان ہے پیپ پینے، لوہے کا لباس پہننے اور تھور کھانے سے، نجات نجات۔

سعید بن عبدالعزیز فرماتے ہیں کہ اریحا میں آپ کا انتقال ہوا اور بیت المقدس میں تدفین ہوئی اور آپ کے فرزند حضرت عثمان فرماتے ہیں کہ ہمارے والد کا انتقال ۱۳۵ھ میں ہوا۔ (۱)

حضرت عطاء خراسانی کی عمر ۸۵ برس تھی۔ اس کہولت کی عمر میں تمام اعضاء جواب دے دیتے ہیں اور حافظہ بھی جواب دے دیتا ہے۔ نسیان اس مرحلہ کا لازمہ ہوتا ہے۔ گویا اس عمر میں نسیان فطرت کا عمل ہے۔ اگر اس عمر میں کوئی نسیان کی وجہ سے نقلِ روایت میں غلطی کر دے تو اسے ''کذاب'' کا لقب دینا شدت پسندی ہے۔

حضرت خراسانی پر جس روایت کی وجہ سے دار و گیر کی گئی ہے اگر وہ نسیان کی وجہ سے نہیں ہے تو اس سلسلہ میں گزارش ہے کہ اس منقولہ روایت میں ایک جگہ ''کفارۃ الظہار'' اور دوسری جگہ ''عتق رقبہ'' کا ذکر ہے۔ ظہار کا کفارہ تین طرح ہے۔ (۱) عتق رقبہ (۲) صِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ (۳) اِطْعَامُ سِتِّیْنَ مِسْكِیْنًا. ان میں عِتْقَ رَقَبَه اور اِطْعَامُ سِتِّیْنَ مِسْكِیْنًا مال اور مال سے متعلق ہیں اور صدقہ بھی مال ہی کیا جاتا ہے۔ بس بیشی و کمی کا فرق ہے۔ اگر حضرت خراسانی نے حضرت سعید بن میسب کی روایت کردہ عبارت ''تصدق تصدق'' کو کفارہ ظہار سے تعبیر کر لیا ہے تو اس میں کوئی بنیادی غلطی نہیں ہے۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ من و عن عبارت کی نقل نہیں ہے لیکن یہ اتنا ضروری بھی نہیں ہے۔ آخر محدثین کے ہاں ''روایت من غیر لفظہ'' کا وجود تو پایا جاتا ہے۔ حضرت بخاری اور

۱۔ میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۷۳۔

دوسرے ناقدین نے اس روایت کی بنیاد پر انہیں ضعیف قرار دیا ہے اور اس میں بحث کی کافی گنجائش موجود ہے۔ اگر ضرورت پڑی تو اس پر تفصیلی گفتگو ہو سکتی ہے۔

یہ حضرت عطاء الخراسانی حضرات صحابہ کرام سے ملاقات اور استفادہ کرنے والے ہیں اور تابعین میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ انہوں نے علم کے حصول کے لئے سیاحت میں عمر کا ایک حصہ بسر کیا اور پھر علم کا نور پھیلانے میں نہایت ہی جدوجہد سے کام لیا۔ اور علم کی دنیا میں ایک نام پیدا کیا۔ وہ جہاد کرتے، عبادت و ریاضت میں مشغول رہتے، عام لوگوں کی تربیت کرتے اور شائقین علم کو تعلیم کے زیور سے آراستہ کرتے۔ علم فقہ، علم حدیث اور علم تفسیر میں یدطولیٰ رکھتے تھے۔ علماء تفسیر قرآنِ حکیم کی تفسیر میں ان کے اقوال نقل کرتے ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان کے قول کو ترجیح اور فوقیت دیتے ہیں۔ علماء حدیث کو ان سے شکایات ہیں مگر فن میں ایسا تو ہوتا رہتا ہے۔ محدثین کو حضرت امام بخاری سے بھی شکایات ہیں لیکن یہ شکایات انہیں روایت کے لینے اور اس کی حفاظت کے سلسلہ میں ہیں مگر ہم جس چیز پر بات کرنا چاہتے ہیں وہ علم تفسیر کے حوالے سے ہے۔ جس میں روایت کا دخل نہیں ہے۔ ان کا اپنا ایک مؤقف ہے اور وہ آیۃ کریمہ **لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** کے بارے ہے۔ ہم اس مؤقف کا اعادہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ما تقدم من ذنب ابویک ادم و حوا علیھما السلام ببرکتک وما تاخر من ذنب امتک بدعوتک.

اس آیت کریمہ میں "ذنبک" میں نسبت براہِ راست حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف تھی۔ حضرت عطاء الخراسانی نے اس میں "ابویک" اور "امتک" کہہ کر یعنی "ابوین" اور "امۃ" مقدر تسلیم کر کے "ذنب" کا رخ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات گرامی سے ابوین اور "امت" کی طرف کر دیا۔

مولانا غلام رسول سعیدی نے اردو قارئین کے لئے صحیح مسلم کی شرح لکھی تو اس میں ان کے مؤقف سے بھرپور انداز میں اختلاف کیا۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ اختلاف ان کا حق

تھا بلکہ یہ ہر صاحب علم کا حق ہوتا ہے۔ اپنا یہ حق لینا بھی چاہئے اور اس کا استعمال بھی کرنا چاہئے اور دوسرے اصحاب علم کو یہ حق دینا بھی چاہئے مگر انہوں نے حسب عادت اس حق سے تجاوز کر کے حضرت خراسانی کی تضعیف، تذلیل کے انداز میں کی جس میں ان کے مقام و مرتبہ، علمی وثوق و تفقہ اور رسوخ فی العلم کو نظرانداز کر دیا گیا۔ مولانا سعیدی نے حضرت خراسانی کے مؤقف کی تردید عامیانہ زبان میں اپنی کمزوری بنا لی ہے اور تقریباً گزشتہ ایک عشرہ سے وہ اس کام میں لگے ہوئے ہیں اور شرح صحیح مسلم کی کئی جلدوں میں اس بحث کا ذکر کیا ہے۔ اور جیسے جیسے کوئی چیز ان کے علم میں آتی ہے وہ کسی بھی عنوان کے تحت اسے زیر تحریر مقام میں سمو دیتے ہیں اور اب انہوں نے یہی کام اپنی تفسیری تحریر میں داخل کر دیا ہے جس سے ان کے نزدیک اس مسئلہ کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے اور لگتا یہ ہے کہ وہ دیر تک اس مسئلہ کے زیر بار رہیں گے اور نفسیاتی کشیدگی کا اظہار کرتے رہیں گے۔

ہم نے حضرت خراسانی کے مؤقف پر ان کے ان اعتراضات کے جواب دینے کی کوشش کی ہے جن میں بظاہر وزن معلوم ہوتا تھا اور جو حضرت خراسانی کے بارے میں منفی پہلو اجاگر کرتے تھے۔ لیکن ہم نے یہ کوشش بھی کی ہے کہ بات حضرت خراسانی کے مؤقف کی حقانیت اور دلیل تک موقوف رہے۔

ہمارے محترم و مکرم حضرت صاجبزادہ ابو الخیر محمد زبیر مہتمم رکن الاسلام حیدرآباد سندھ اس مسئلہ میں کافی حد تک شریک و دخیل ہیں اور ''مغفرت ذنب'' کے نام سے ایک مختصر رسالہ بھی رقم فرما چکے ہیں۔ لیکن ان کا اس میں اپنا کوئی خاص مؤقف نہیں ہے بلکہ مولانا سعیدی کی شرح صحیح مسلم میں جو چیزیں ہیں ان ہی کو اپنے خاص اور منفرد انداز سے بیان کیا ہے اور بعض مختصر باتوں کو واضح کر کے لکھا ہے، اس لئے ہم نے ان کے بعض واضح کئے ہوئے اعتراضات کے جوابات بھی پیش کئے ہیں اور ہم نے اس مضمون میں یہ پوری کوشش کی ہے کہ دلیل سے ان حضرات کے اعتراضات کا ارتفاع کریں تا کہ قبول حق میں کوئی چیز مانع نہ رہے۔ ایک مسلمان کو دوسرے مسلمان کے بارے میں خیر خواہی کا جذبہ رکھنا چاہئے۔

سو ہم نے اسی جذبہ سے یہ صفحات لکھے ہیں۔ امید ہے اللہ تعالیٰ قبول فرمائے گا۔ ہم اپنی معلومات اور دلائل سے اعتراض رفع کر سکتے ہیں مگر دلوں کے بدلنے اور ان میں حق کو قائم کرنے کی طاقت رب العلمین کے پاس ہے۔

اس بحث میں سب سے پہلے حضرت سیوطی قدس سرہ کی ایک عبارت کا ذکر کرتے ہیں جسے مولانا سعیدی نے بقول ان کے ''حضرت خراسانی کے مذہب کا ابطال ہے'' پر پیش کیا۔

حضرت خراسانی کے مؤقف کے بارے میں حضرت سیوطی کی رائے

حضرت جلال الدین سیوطی نے حضرت خراسانی کا قول نقل کر کے اس پر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں القول السابع:

قول عطاء الخراسانی ماتقدم من ذنب ابیک آدم و حوا وما تاخر من ذنوب امتک وھذا ضعیف. امّا اوّلا فلان آدم نبی معصوم لا ینسب الیہ ذنب فھو تاویل یحتاج الی تاویل. و اما ثانیاً فلانہ لا ینسب ذنب الغیر الی غیر من صدر بکاف الخطاب و اما ثالثا فلان ذنوب الامۃ لم تغفر کلھا بل منھم من یغفر لہ ومنھم من لا یغفر لہ. (۱)

حضرت عطاء خراسانی کا قول ہے کہ **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** میں **ما تقدم** سے مراد وہ جو گزر چکے آپ کے اَبّ حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا علیہا السلام کے ذنب اور ما تاخر سے مراد وہ جو بعد میں آپ کی امت کے ذنب ہیں اور یہ

۱۔ جواہر البحار، ج ۴، ص ۲۳۶۔

ضعیف اور کمزور قول ہے اور اس کی کمزوری کی تین وجہیں ہیں۔

۱۔ حضرت آدم علیہ السلام نبی ہیں اور نبی معصوم ہوتا ہے اور اس کی طرف ذنب کا انتساب نہیں کیا جا سکتا اور حضرت خراسانی کی تاویل ایک دوسری تاویل کی محتاج ہے۔

۲۔ دوسرے کے ذنب جس شخص سے وہ صادر نہیں ہوئے "ک" ضمیر خطاب کے ذریعہ منسوب نہیں ہو سکتے۔

۳۔ امت کے تمام ذنوب کی مغفرت نہیں ہو گی بلکہ بعض کی مغفرت ہو گی اور بعض کی مغفرت نہیں ہو گی۔

حضرت سیوطی نے حضرت عطاء خراسانی کے قول کو ضعیف قرار دیا ہے۔ یعنی یہ کمزور قول ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت سیوطی کے نزدیک یہ قول باطل، فاسد یا غلط نہیں ہے صرف کمزور ہے جس طرح علماء حدیث کا کسی حدیث کے بارے میں یہ لکھنا کہ "ھذا ضعیف" اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ یہ حدیث موضوع اور من گھڑت ہے بلکہ راویوں کی وجہ سے ایک کمزور روایت ہے اور اس کمزور روایت سے فقہاء کرام "استحباب" بھی ثابت کر لیتے ہیں اور کسی عمل کے کرنے کی فضیلت اور برتری کے ثبوت پر ایسی روایت متفقہ طور پر دلالت کرتی ہے۔ گویا حضرت سیوطی نے حضرت خراسانی کے مؤقف سے نہایت ہی محتاط انداز میں اختلاف کیا ہے اور یہ نہیں لکھا کہ "ایک عطاء اور بھی تھا جو بڑا بدشکل تھا" جس سے کسی پستی کا اظہار ہوتا۔ بہرحال کسی قول کے "ضعف" کا مطلب غلط ہونا نہیں ہوتا۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ آیت کریمہ **لیغفرلک اللہ** میں کئی تفسیری قول موجود ہیں۔ اس میں ایک قول حضرت خراسانی کا ہے، جس پر حضرت سیوطی نے "ضعف" کا حکم لگایا ہے اور حضرت سیوطی نے اس قول کے ضعف کی وجوہات کا بھی تذکرہ کیا ہے جو خوش آئند بات ہے۔ اس سے حضرت سیوطی کی رائے کا تجزیہ کرنے کا موقع فراہم ہوا ہے اور پھر ہر صاحب علم ان وجوہات میں غور و فکر کے بعد ان کے قبول و ردّ کا حق رکھتا ہے۔ حضرت سیوطی نے اس پر جو تین وجوہات بیان کی ہیں ہم ہر ایک کا تفصیلی ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ **فلان آدم نبی معصوم لا ینسب الیه ذنب فهو تاویل یحتاج الی تاویل.**

حضرت خراسانی نے اپنے قول میں "**ذنب ابیک آدم و حوا علیهما السلام**" کہا ہے۔ اس میں ذنب کی نسبت حضرت آدم علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے اور حضرت آدم علیہ السلام نبی تھے اور ہر نبی معصوم ہوتا ہے اور حضرت آدم علیہ السلام بھی معصوم ہیں اور معصوم کی طرف ذنب کی نسبت حضرت خراسانی کے قول کے ضعف پر دلالت کرتی ہے اور یہ ایک ایسی تاویل ہے جس کی مزید ایک تاویل کرنی پڑے گی۔

جو لوگ ذنب کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف روایت کے ذریعہ کرنے پر زور دے رہے ہیں وہ اس عبارت کو معلوم نہیں کس بنیاد پر اپنے حق میں پیش کر رہے ہیں یعنی جب حضرت آدم علیہ السلام کے نبی ہونے کی وجہ سے ان کی طرف ذنب کی نسبت ضعف کی دلیل ہے تو کیا وہ روایات جن میں حضرت سید الانبیاء علیہ السلام کی طرف ذنب کی نسبت کی گئی ہے وہ ان روایات کی ثقاہت کی دلیل ہے اور جب حضرت آدم علیہ السلام کے نبی معصوم ہونے کی وجہ سے ان کی طرف ذنب کی نسبت ممنوع ہے تو کیا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سید الانبیاء اور معصوم ہونے کی وجہ سے آپ کی طرف ذنب کی نسبت کوئی کار ثواب ہے اور جب کسی قول میں حضرت آدم علیہ السلام پر "ذنب" کی نسبت اس قول کے ضعف کی دلیل ہے تو اگر کسی روایت یا قول میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ذنب کی نسبت ہو تو وہ بدرجہ اولیٰ اس روایت اور قول کے ضعف کی دلیل ہوگی۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ کسی قول میں حضرت آدم علیہ السلام کی طرف ذنب کی نسبت ممنوع ہو اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ذنب کی نسبت کرنے والے ثواب دارین کے مستحق ہوں۔

رہ گئی یہ بات کہ اگر حضرت خراسانی کا مؤقف قبول کیا جائے تو اس میں ایک تاویل کرنا پڑے گی، حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے مقام و مرتبہ کے تحفظ کے لئے اگر کوئی تاویل کرنا پڑتی ہے تو اس میں کسی تردد اور ہچکچاہٹ کا مظاہرہ نہیں کرنا چاہئے۔ جب قرآنی آیات میں تاویل کر کے "عصیٰ" اور "غویٰ" کا محل بیان کر کے حضرت آدم علیہ السلام

کے مقام و مرتبہ کا تحفظ کیا جاتا ہے تو حضرت خراسانی کی عبارت میں بھی تاویل ہو سکتی ہے جس سے اس کی جہت اور سمت واضح ہو جائے اور اس پر کوئی اشکال نہ رہے۔ یعنی حضرت خراسانی کا مطلب یہ ہے کہ اوّلاً اس کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ عالی سے پھیری جائے اور پھر ''ذنب'' کی تاویل حضرت آدم علیہ السلام کی ذاتِ گرامی کے مطابق کر لی جائے۔ گویا وہ ''ذنب'' کے تاویلی مفہوم کی نسبت بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف کرنے کے لئے آمادہ اور تیار نہیں ہیں۔ رہ گئی یہ بات کہ اس کی ایک اور تاویل کرنا پڑے گی۔ ہم نے ''مجاز عقلی'' کی بحث میں **ینزع عنهما لباسهما** کی تفسیر میں حضرت تفتازانی کی عبارت نقل کی ہے جو حضرت سیوطی سے پہلے ہو گزرے ہیں اور وہ عبارت یہ ہے:

لان سببه الاكل من الشجرة وسبب الاكل وسوسته و مقاسمته اياهما انه لهما لمن الناصحين۔

یعنی حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام کے لباس کے اتر جانے کا سبب درخت سے کھانا ہے اور کھانے کا سبب وسوسہ اور قسم کھانا تھا۔ اس لئے اگر کسی ایسے مقام پر دو تاویلیں کرنا پڑیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ ''مجاز'' میں ایسا ہوتا رہتا ہے۔

۲۔ ضعف کی دوسری وجہ یہ ہے:

لا ينسب ذنب الغير الى غير من صدر بكاف الخطاب.

یعنی ذنب کا صدور جس شخص سے ہوا ہے اس کے بجائے دوسرے کی طرف اس ذنب کو ''ک'' ضمیر خطاب کے ذریعہ منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ ہم اصل کتاب میں اس صورت کی کئی مثالیں پیش کر چکے ہیں یہاں پر قرآنِ حکیم ہی سے ایک مثال پیش کرتے ہیں اور اس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے بھی آئے گی۔ حضرت تفتازانی لکھتے ہیں:

و امّا للتعريض بان ينسب الفعل الى واحد والمراد غيره، نحو قوله تعالىٰ ولقد اوحى اليك و الى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك فالمخاطب هو النبى صلى

الله علیه وسلم و عدم اشراکه مقطوع به، لکن جنی بلفظ الماضی ابرازًا لاشراک الغیر الحاصل فی معرض الحاصل علی سبیل الفرض. (۱)

یعنی "اِنْ" یا تعریض کے لئے آتا ہے بایں طور کہ فعل ایک کی طرف منسوب کیا جائے اور مراد دوسرا ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے کہ "آپ کی طرف اور آپ سے ما قبل انبیاء علیہم السلام کی طرف وحی کی گئی ہے کہ اگر آپ یعنی تو نے شرک کیا تو تیرا عمل باطل ہو جائے گا۔" چنانچہ مخاطب تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں جب کہ آپ کا شرک نہ کرنا یقینی ہے۔ لیکن "اَشْرَکْتَ" ماضی کا صیغہ لا کر اس بات کو ظاہر کیا گیا ہے کہ شرک جو کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات گرامی میں موجود نہیں تھا اور حاصل نہیں تھا اسے حاصل اور موجود کے مقام میں رکھ کر بات کی گئی ہے۔

حضرت تفتازانی نے "تعریض" کی وضاحت اس طرح کی ہیں:

ینسب الفعل الی واحد والمراد غیرہ.

کسی فعل کا انتساب ایک خاص شخصیت کی طرف ہوتا ہے مگر مراد اس کے علاوہ کوئی اور شخصیت ہوتی ہے تو اس آیت کریمہ میں مخاطب یعنی فعل شرک کا انتساب "اِنْ" کے ذریعہ آپ کی طرف ہے مگر مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے شرک کیا ہے اور ان ہی کے اعمال ضائع ہوں گے۔ اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کسی زمانہ میں بھی شرک نہ کرنا یقینی ہے۔ اس آیت کریمہ میں "اَشْرَکْتَ" اور "عَمَلُکَ" میں صیغہ خطاب اور "ک" ضمیر خطاب دونوں موجود ہیں مگر اس کے باوجود جو مخاطب ہیں وہ مراد نہیں ہیں۔

چنانچہ شرک جو کہ ذنب ہے صادر کسی اور سے ہوا اور "ک" ضمیر خطاب کے ذریعہ وہ منسوب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ہے۔ یعنی امت دعوۃ کے عمل کا انتساب آپ کی طرف کر دیا گیا، جب کہ آپ نے یہ عمل کبھی بھی نہیں کیا تو گویا یہ قاعدہ اور ضابطہ

۱۔ مختصر المعانی، ص ۱۷۷۔

موجود ہے اور یہ چیز عربی زبان کی فصاحت و بلاغت میں شمار ہوتی ہے اور اسے ''تعریض'' کا نام دیا جاتا ہے گویا یہ عربی زبان کی خوبی ہے کہ ذنب کسی اور کے ہوتے ہیں اور منسوب کسی اور کی طرف ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا آیت کریمہ **لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** میں "ذنبک" میں ظاہراً "ذنب" کا انتساب "ک" ضمیر خطاب کے ذریعہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ہے تو حضرت خراسانی نے ''تقدیر مضاف'' کے قاعدہ کے تحت اس کی نسبت ''اگلوں اور پچھلوں'' کی طرف پھیر دی تو یہ اس قول کے ضعف اور کمزوری کی دلیل کس طرح ہوگئی۔ یہ تو زبان کی لطافتوں میں شمار ہوتی ہے لہٰذا اس آیت کریمہ میں امت اجابہ یعنی حضرات صحابہ کرام کی کمزوریوں اور کوتاہیوں کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور حضرت خراسانی نے اسے ''تقدیر مضاف'' کے قاعدہ سے واضح کر دیا ہے اور اس میں کوئی کمزوری کی بات نہیں ہے کہ اسے ضعیف قرار دیا جائے۔

اور پھر عجیب بات یہ ہے کہ مولانا سعیدی خود بھی تعریض کے قائل ہیں اور اس چیز کو عربی زبان کی خوبیوں سے تسلیم کرتے ہیں کہ وہ فعل کیا کسی نے ہو اور منسوب کسی کی طرف ہو۔ چنانچہ آیۃ کریمہ **لا تمدن عینیک الی ما متعنا بہ ازواجا منھم ولا تحزن علیھم واخفض جناحک للمؤمنین** کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

> ہمارے نزدیک مال و متاع دنیا کی طرف رغبت سے دیکھنے کی ممانعت کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس آیت میں آپ کی امت کو تعریض کی گئی ہے۔ یعنی بظاہر آپ کو منع فرمایا لیکن حقیقت میں آپ کی امت کو زینتِ دنیا کی طرف دیکھنے سے منع کرنا مراد ہے۔(۱)

اس آیت کریمہ میں **لا تمدن** اور **لا تحزن** دو نہی کے صیغے ہیں اور ایک امر کا صیغہ "**اخفض**" ہے اور "**عینیک**" میں "ک" ضمیر خطاب موجود ہے۔ مولانا سعیدی نے اس

۱۔ تبیان القرآن، ج ۶، ص ۳۴۲۔

میں پہلے نہی کے صیغہ سے جس کے مخاطب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔ آپ کے احترام میں مراد نہیں لیا۔ چنانچہ اسی جملہ میں "ک" ضمیر خطاب موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ فعل کسی کا ہو اور "ک" ضمیر خطاب کے ذریعہ کسی اور کی طرف منسوب کر دیا جائے تو یہ عربی زبان کی خوبی ہے اور اس پر کسی کو اعتراض بھی نہیں ہے۔ تو اگر حضرت خراسانی نے مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ میں "تقدیر مضاف" کے قاعدہ کی رو سے "اگلوں اور پچھلوں" کے ذنب مراد لے لئے ہیں تو یہ ان کی کمزوری نہیں بلکہ ذہانت و فطانت کی دلیل ہے۔ معلوم نہیں مولانا سعیدی نے حضرت سیوطی کی اس بات کو بطور دلیل کیوں پیش کیا ہے۔ اگر اس مقام میں یہ سوال اٹھایا جائے کہ "الاتقان" کے مصنف حضرت سیوطی قدس سرہ کو یہ معلوم نہیں تھا کہ عربی زبان میں "تعریض" کا قاعدہ موجود ہے اور اسے اس مقام میں استعمال کیا جا سکتا ہے کہ آپ نے "تعریض" کا قاعدہ پیش کیا ہے۔ اس کے جواب میں گزارش ہے کہ جس طرح حضرت خراسانی قدس سرہ کو یہ معلوم تھا کہ لا ینسب ذنب الغیر الٰی غیر من صدر بکاف الخطاب۔ اسی طرح حضرت سیوطی قدس سرہ کو "تعریض" کا قاعدہ بھی معلوم تھا۔ لیکن میلانات و ترجیحات کا فرق ہوتا ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ قدس سرہ کے مؤقف پر جو دلائل تھے وہ حضرت امام شافعی قدس سرہ کو بھی معلوم تھے اس کے باوجود ان کی ترجیحات الگ ہیں رفع یدین، تحت السرۃ پر ہاتھ باندھنا، فاتحہ خلف الامام اور آمین بالجہر کے بارے میں سارے دلائل ان کے علم میں تھے اس کے باوجود حضرت امام شافعی قدس سرہ نے اپنے دلائل کو ترجیح دی اور الگ مؤقف اختیار کیا۔ ہم نے اس کتاب میں:

ینسب ذنب الغیر الٰی غیر من صدر بکاف الخطاب

کے درست ہونے پر بے شمار آیات اور دلائل پیش کئے ہیں پوری کتاب پڑھ لینے سے یہ اعتراض رفع ہو جائے گا۔

۳۔ ضعف کی تیسری وجہ یہ ہے:

فلان ذنوب الامة لم تغفر کلها بل منهم من یغفر له ومنهم من لا یغفر له

یعنی امت کے تمام ذنوب کی مغفرت نہیں بلکہ بعض کی مغفرت ہو گی اور بعض کی نہیں ہو گی تو اس صورت میں "**لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک و ما تاخر**" میں "**ذنب امتک**" مراد لینے سے مغفرت کے تقاضے پورے نہیں ہو پاتے۔ یہ ضعف کی تیسری وجہ ہے جسے حضرت سیوطی نے حضرت خراسانی کے مؤقف کے بارے میں بیان کیا ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

اِنَّ اللّٰہَ یَغۡفِرُ الذُّنُوۡبَ جَمِیۡعًا. (۱)

اللہ تعالیٰ چاہے تو کسی کے تمام ذنوب معاف فرما سکتا ہے اور اس سے کوئی باز پرس نہیں کر سکتا مگر اس نے خود ہی یہ بھی فرما دیا:

اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغۡفِرُ اَنۡ یُّشۡرَکَ بِہٖ وَ یَغۡفِرُ مَا دُوۡنَ ذٰلِکَ لِمَنۡ یَّشَآءُ. (۲)

یعنی اللہ تعالیٰ شرک کی مغفرت نہیں کرے گا اور اس کے ماسوا جس کے بارے چاہے اسے معاف فرما دے گا۔ "**الذنوب جمیعًا**" سے اس نے شرک کی نفی کر دی ہے۔ اب شرک جس میں بھی ہو گا اور جہاں بھی ہو گا اس کی مغفرت و معافی کی کوئی صورت نہیں۔ ہاں اگر اس شخص نے اس سے توبہ کر لی اور اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کر لیا تو وہ بھی معاف فرما دے گا۔ گویا تمام انسانوں کے تمام ذنوب کی مغفرت و معافی نہیں ہو گی۔ بعض انسانوں کی مغفرت ہو گی اور بعض ذنوب کی ہو گی اگر انہوں نے توبہ و رجوع نہ کیا اور اگر توبہ و رجوع ہو گا تو تمام ذنوب کی مغفرت و معافی ہو گی اور حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اس میں اعضاء مبارکہ کو تین تین دفعہ دھویا اس کے بعد فرمایا:

من توضاء نحو وضوئی ھذا ثم صلٰی رکعتین لا یحدث فیھما نفسہ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ.

حضرت بدرالدین عینی اس جملہ **غفر لہ ما تقدم من ذنبہ** کی تشریح میں لکھتے ہیں:

یعنی من الصغائر دون الکبائر کذا ھو مبین فی مسلم و ظاھر

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الزمر، آیت ۳۹۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ النساء، آیت ۴۸۔

الحدیث یعم جمیع الذنوب، ولکنہ خص بالصغائر (۱)

یعنی کبائر کی مغفرت نہیں ہوگی صرف صغائر کی ہوگی جیسا کہ مسلم کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے اور ظاہر حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ تمام ذنوب کی مغفرت ہونی چاہئے۔ لیکن یہاں مغفرت ذنب کو صغائر کی مغفرت سے خاص کر دیا گیا ہے۔ اس طرح حضرت ابن حجر عسقلانی اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں:

من صام رمضان ایمانا و احتسابا غفرلہ ما تقدم من ذنبہ

امام احمد نے دوسری کئی روایات سے اس میں "وما تاخر" کا کلمہ بڑھایا ہے اور اس میں "ذنبہ" کی شرح میں لکھتے ہیں:

اسم جنس مضاف فیتناول جمیع الذنوب، الا انہ مخصوص عند الجمہور. (۲)

یعنی اس مقام میں "ذنب" اسم جنس ہے تمام ذنوب کو شامل ہے مگر جمہور اہل علم نے اسے مخصوص قرار دیا ہے یعنی اس سے مراد صغائر لئے ہیں۔

حدیث کے کلمات میں سیاق وسباق کو پیش نظر رکھتے ہوئے غور کیا جائے تو اس میں عموم پایا جاتا ہے مگر اہل علم نے اس مقام میں وہ معنی نہیں لیا اور اسے صغائر میں محدود کر دیا۔

چنانچہ اگر "ما تقدم من ذنبہ وما تاخر" کے کلمات سے مؤمنین مراد ہوں تو پھر اس سے مراد صغائرِ ذنوب ہوں گے۔ اور عبارت میں اس محدودیت کی گنجائش ہے تو اگر آیۂ کریمہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر سے مراد حضرات صحابہ کو لیا جائے جو اٹھارہ انیس برس سے اسلامی افکار واعمال کو غالب کرنے کی سعی میں لگے ہوئے ہیں اور اسی آزمائش کی گھڑی میں یہ مژدہ جانفزا ملا کہ:

لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ.

۱۔ فتح الباری، ج ۴، ص ۱۴۹۔ ۲۔ عمدۃ القاری، ج ۲، ص ۴۴۲۔

یعنی اللہ تعالیٰ ان مؤمنین سے راضی ہوگیا جب وہ درخت تلے بیعت کر رہے تھے۔ اور اگر مؤمنین سے اس مقام میں حضرات صحابہ کرام مراد ہیں تو ظاہر ہے تمام کی مغفرت مراد ہوگی۔ کیونکہ بیعت رضوان ''المؤمنین'' نے کی تھی اور مغفرت بھی ان تمام کی ہوگی۔ پھر تو حضرت سیوطی کی طرف سے اعتراض وارد ہی نہیں ہوسکتا۔ اور اگر اس میں عموم رکھا جائے تو پھر جس طرح حدیثی کلمات:

مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ وَمَا تَاَخَّرَ

میں صورتِ حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے خصوص اور محدود سے تعبیر کی گئی ہے اسی طرح:

مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ.

قرآنی کلمات میں وہ تعبیر مراد لی جاسکتی ہے، جس طرح حدیثی کلمات کی اس تعبیر پر حضرت سیوطی کو اعتراض نہیں اسی طرح قرآنی کلمات کی اس تعبیر پر انہیں اعتراض نہیں ہوسکتا۔

اب رہ گئے مولانا سعیدی تو ان کی کیفیت یہ ہے کہ جب وہ حضرات انبیاء کرام کی کلی مغفرت کے قائل نہیں ہیں تو دوسروں کی مغفرت کے کیسے قائل ہوسکتے ہیں، جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

مولانا سعیدی نے اپنی کتاب میں حضرت سیوطی کے اس مکتوبہ کو نقل کر کے تاثر یہ دیا ہے کہ یہ حضرت خراسانی کے مذہب کے بطلان کے لئے لکھا گیا ہے۔ حالانکہ صورتِ حال یہ ہے کہ حضرت خراسانی کا اس میں ساتواں قول ہے۔ چھ قول اس سے پہلے ہیں اور پانچ قول اس کے بعد ہیں تو ان بارہ اقوال کو نقل کرنے کے بعد حضرت سیوطی قدس سرہٗ نے لکھا:

فهذا اثنا عشر قولا كلها غير مقبولة ما بين مردود و ضعيف و مؤول. (۱)

یعنی یہ بارہ اقوال وہ ہیں جنہیں قبولیت عامہ حاصل نہیں۔ ان میں سے بعض تو رد کرنے کے

۱۔ جواہر البحار، ج ۴، ص ۲۳۷۔

قابل ہیں اور بعض ضعیف ہیں اور بعض میں تاویل کی ضرورت ہے۔ اور حضرت خراسانی کے قول اور مؤقف کو مردود اور باطل قرار نہیں دیا ہے۔

لیکن حضرت سیوطی کے طرف منسوب اس رسالہ ''القول المحرر'' کو ''رسالہ'' کہنے اور حضرت سیوطی کی طرف اس کے انتساب میں ہمیں تامل ہے۔ یہ ایک صفحہ کا مضمون ہے جسے لوگ پھیلا کر چار پانچ صفحات تک لے جاتے ہیں اور حضرت سیوطی کی طرف اس کا انتساب درست معلوم نہیں ہوتا کہ الاتقان کا مؤلف ایک ایسی غیر تحقیقی تحریر کریں جس کا کچھ حاصل نہیں اور جس کے مفہوم میں بھی کمزوری موجود ہے۔ گو یہ انتساب ہم نے کئی اہم مقامات پر بھی دیکھا ہے مگر ہمارا ضمیر اسے قبول کرنے سے انکاری ہے۔ تاہم ہر شخص اپنی ایک سوچ رکھتا ہے اور وہ اسی کا پابند ہوتا ہے ہم اس پر کسی کو مطعون نہیں کرتے۔

لیکن حضرت قاضی عیاض نے شفاء میں حضرت احمد شہاب الدین خفاجی اور حضرت ملا علی القاری نے شرح میں حضرت خراسانی کے مؤقف کا ذکر کیا اور اس کی بھرپور تائید کی ہے۔ صرف حضرت سیوطی نے معمولی سا اختلاف کیا جو صرف ''ضعف'' تک پہنچا ہے۔ اس سے ابطال لازم نہیں آتا۔ اور میں نے حضرت سیوطی کی بیان کردہ تینوں وجوہات کی تفصیل بھی بیان کر دی ہے۔ اس کے بعد ضعف کا قول اختیار کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

اور پھر گزارش ہے کہ اس آیت کریمہ میں مولانا سعیدی نے اللہ تعالیٰ کے اس واضح فرمان لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ کے بارے میں لکھا ہے کہ اسے ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع کرنا صحیح نہیں ہے اس آیت میں آپ کی امت کو تعریض کی گئی ہے۔'' ہمارے علم کے مطابق مولانا سعیدی کی اس بات کا ذکر کسی معتبر تفسیر میں نہیں ہے۔ بعض دوسری آیات جن کا ذکر ہم نفس مضمون میں کر چکے ہیں اور آئندہ بھی کریں گے پر قیاس کر کے اس خیال کا اظہار اس مقام میں کیا ہے اور عربی زبان کے قواعد وضوابط میں سے ایک قاعدہ کا سہارا لیا ہے۔

اور حضرت خراسانی نے بھی آیت کریمہ **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک**

وما تاخر میں ذنب کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف گراں سمجھی اور اس کا رخ آپ کی ذاتِ گرامی سے "ابوین" اور "امت" کی طرف پھیر دیا اور عربی زبان کے ایک قاعدہ "تقدیر مضاف" کو دلیل بنایا ہے۔

اس صورت میں دونوں کے کام کی نوعیت ایک ہی طرح ہے۔ دونوں نے ایک ایسی چیز کا رخ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی سے موڑ دیا جسے وہ مناسب خیال نہیں کرتے تھے، دونوں نے عربی زبان کے ایک اسلوب کو اپنا کر یہ کام کیا۔

تو اگر یہ جرم ہے تو اس کا اثر دونوں پر پڑنا چاہئے۔ نعوذ باللہ اگر اس سے آخرت برباد ہوتی ہے تو دونوں کی ہونی چاہئے۔ اگر اس سے شخصیت داغدار ہوتی ہے تو دونوں کی ہونی چاہئے۔ اگر اس سے موردِ عتاب ہوتا ہے تو دونوں کو ہونا چاہئے۔ یہ تو نہیں ہوسکتا کہ حضرت خراسانی قدس سرہ دین دشمن ہوں اور ان کا قول باطل ہو اور مولانا سعیدی خادم الحدیث والقرآن ٹھہریں اور ان کا قول حق ہو۔

پھر حضرت خراسانی تو تابعی ہیں، حضرات صحابہ سے استفادہ کر چکے ہیں۔ علم میں اور دین میں ان کا ایک درجہ ہے، وہ خیر القرون سے ہیں۔ ان کے تفسیری قول اور مؤقف کی ایک اہمیت ہے۔ مولانا سعیدی بتائیں ان کے مقابلہ میں وہ کیا ہیں تاکہ قارئین کو فیصلہ کرنے میں آسانی ہو۔

پھر حضرت خراسانی کو عالمِ اسلام کے اہل علم مانتے ہیں اور چودہ سو سال سے انہیں قبول کئے ہوئے ہیں۔ اپنی کتابوں میں ان کے اقوال بطور دلیل پیش کر رہے ہیں۔ وہ نہ تو خود اتنے کمزور و ناتواں ہیں اور نہ ہی ان کا مؤقف اتنا کمزور و ناتواں ہے کہ آسانی سے اسے ضعیف قرار دیا جاسکے چہ جائیکہ وہ غلط اور باطل ہو۔

چند سالہ تحقیق کے بعد محققانہ مؤقف

مولانا غلام رسول سعیدی نے مسئلہ "ذنب" پر اپنی چند سالہ تحقیق کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

سورہ فتح کی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اگلی اور پچھلی کلی مغفرت کا قطعی اعلان کر دیا ہے۔ قرآنِ مجید میں حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور نبی، رسول یا کسی بھی شخص کی کلی مغفرت کا اعلان نہیں کیا گیا اور آپ کے سوا کسی کی بھی کلی مغفرت قطعیت کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قیامت کے دن آپ کے سوا تمام انبیاء اور مرسلین کو اپنی اپنی فکر دامن گیر ہوگی اور پہلے مرحلہ میں بجز آپ کے تمام نبی اور رسول شفاعت سے گریز کریں گے اور صرف آپ شفاعت کبریٰ فرمائیں گے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی آپ پر عظیم نعمت ہے اور آپ کی منفرد خصوصیت ہے۔ لیکن آپ کی یہ خصوصیت اس وقت ہوگی جب مغفرت ذنوب کا تعلق جو اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا ہے اس کو برقرار رکھا جائے۔(۱)

مولانا غلام رسول سعیدی کا یہ مؤقف ان کی چند سالہ تحقیق کا خلاصہ ہے۔ لیکن ان کی یہی بات حضرت عزالدین شافعی برسوں پہلے لکھ چکے ہیں مگر اسے کسی نے قبول نہیں کیا۔ حضرت عزالدین شافعی لکھتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو یہ خبر دی تھی کہ آپ کے اگلے اور پچھلے ذنب معاف فرما دیئے گئے ہیں اور یہ کہیں منقول نہیں نہ کسی نبی نے اپنے متعلق اس قسم کی خبر دی ہو، بلکہ یہ ظاہر ہے کہ انہوں نے

۱۔ شرح صحیح مسلم، ج ۷، ص ۳۴۸۔

ایسی کوئی خبر نہیں دی۔اسی لئے جب قیامت میں ان سے شفاعت کرنے کی درخواست کی جائے گی تو ہر ایک اپنی لغزش کو یاد کر کے جو سرزد ہوئی ہے نفسی نفسی پکارے گا۔اگر ان میں سے کسی کو بھی یہ معلوم ہوتا کہ ان کی لغزش معاف فرما دی گئی ہے تو شفاعت کے نام سے جھجک کا سوال ہی نہ پیدا ہوتا۔(۱)

گویا محققانہ مؤقف اصل میں حضرت عزالدین شافعی کی عبارت کی نقل ہے۔

مماثلت کی وضاحت:

مولانا سعیدی کے مؤقف کی حضرت عزالدین شافعی کی عبارت سے جو مماثلت ہے اس کی ہم وضاحت کرنا چاہتے ہیں تا کہ یہ حقیقت اظہر من الشمس ہو جائے کہ صدیوں کے فاصلہ کے باوجود عبارت میں کس قدر قربت ہے۔حضرت عزالدین شافعی نے لکھا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو خبر دی تھی کہ آپ کے اگلے اور پچھلے ذنب معاف فرما دیئے گئے ہیں۔

مولانا سعیدی نے اس میں ترمیم وتضعیف کرتے ہوئے لکھا سورہ فتح کی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اگلی اور پچھلی کلی مغفرت کا اعلان کر دیا۔

حضرت عزالدین شافعی نے لکھا:

یہ کہیں منقول نہیں کہ کسی نبی نے اپنے متعلق اس قسم کی خبر دی ہو، بلکہ یہ ظاہر ہے کہ انہوں نے ایسی کوئی خبر نہیں دی۔

مولانا غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں:

قرآنِ مجید میں حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور نبی، رسول یا کسی بھی شخص کی کلی مغفرت کا اعلان نہیں کیا گیا اور آپ کے سوا کسی کی بھی کلی مغفرت قطعیت کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔

۱۔ جواہر البحار، ج ۱، ص ۱۹۷۔

حضرت عزالدین شافعی لکھتے ہیں:

اسی لئے جب قیامت میں ان سے شفاعت کرنے کی درخواست کی جائے گی تو ہر ایک اپنی لغزش کو یاد کر کے جو سرزد ہوئی ہے نفسی نفسی پکارے گا۔ اگر ان میں سے کسی کو بھی یہ معلوم ہوتا کہ ان کی لغزش معاف فرمادی گئی ہے تو شفاعت کے نام سے جھجک کا سوال ہی نہ پیدا ہوتا۔

مولانا غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں:

یہی وجہ ہے کہ قیامت کے دن آپ کے سوا تمام انبیاء اور مرسلین کو اپنی اپنی فکر دامن گیر ہوگی اور پہلے مرحلے میں بجز آپ کے تمام نبی اور رسول شفاعت سے گریز کریں گے۔

اور پھر لکھتے ہیں:

اور آپ کی یہ خصوصیت اسی وقت ہوگی جب مغفرت ذنوب کا تعلق جو اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا ہے اس کو برقرار رکھا جائے۔

اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ اصل مؤقف حضرت عزالدین شافعی کا تھا جسے کمال ہوشیاری سے مولانا سعیدی نے اپنا مؤقف ظاہر کر کے ان کی عبارت کو اپنی تائید میں پیش کر دیا اور ہر جگہ ''کلی'' اور ''قطعی'' کی قید لگائی اور پھر ''قرآنِ مجید'' کا اضافہ بھی کیا اور مغفرت ذنوب کا تعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ برقرار رکھنے پر اصرار کیا۔ تاہم حضرت عزالدین شافعی ہوں یا مولانا غلام رسول سعیدی اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ دیکھنا یہ ہے کہ انہوں جو کچھ لکھا ہے وہ حقیقت کے مطابق ہے یا نہیں۔ ہم اس بات کو پانچ وجوہات سے بیان کریں گے۔

(۱) قطعیت کی نفی:

سورہ فتح کی اس آیہ کریمہ **لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** میں 'مغفرت قطعی کا اعلان'' نہیں ہے۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ یہ آیت کریمہ قطعی ہے۔ کیونکہ یہ قرآنِ حکیم میں ہے مگر اس سے جو مفہوم ثابت کیا جارہا ہے وہ قطعی نہیں ہے۔ آیت کریمہ تو قطعی الثبوت ہے مگر اس سے جو مفہوم کشید کیا جارہا ہے وہ قطعی الدلات نہیں ہے۔ کیونکہ نص قطعی سے جو چیز ثابت ہوتی ہے اس کا قطعی الثبوت اور قطعی الدلات ہونا ضروری ہوتا ہے۔ یہ اس معنی میں تو قطعی الثبوت کہ یہ آیت کریمہ ہے۔ مگر اس مقام میں جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ''مغفرت ذنب'' کی نسبت کی جارہی ہے وہ قطعی الدلالت نہیں ہے۔ یعنی اس میں بے شمار احتمالات موجود ہیں۔ ان احتمالات کا موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس بیان کردہ مفہوم پر دلالت کرنے میں قطعی نہیں ہے۔ حضرت عزالدین شافعی کے شیخ، حضرت محی الدین ابن عربی قدس سرہ لکھتے ہیں:

> **ان اللہ قد شرک اھل البیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قولہ تعالیٰ لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر۔** (۱)

اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ اہل بیت کو بھی شریک کیا ہے تو اگر اس آیت کریمہ سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ''مغفرت کلی قطعیت'' کے ساتھ ثابت ہوتی ہے تو اہل بیت اور صحابہ کرام کی بھی ''مغفرت کلی قطعیت'' کے ساتھ ثابت ہوگی اور اس کے قائل مولانا سعیدی خود بھی نہیں ہے اور وہ برملا اس کی نفی کر چکے ہیں۔ حضرت ابن عربی قدس سرہ کی عبارت ہم نے اس لئے پیش کی ہے کہ حضرت عزالدین شافعی ان کے فیض یافتہ اور معتقد خاص تھے۔ ان کے دمشق کے زمانہ قیام میں ان کی خدمت کرتے رہے اور انہیں وضو تک کراتے تھے۔ تو جب کسی بات میں حضرت عزالدین شافعی کا قول قبول کیا جا

۱۔ فتوحاتِ مکیہ، ج ۱، ص ۲۵۷۔

سکتا ہے تو اس معاملہ میں ان کے شیخ حضرت ابن عربی قدس سرہ کا قول بدرجہ اولیٰ قبول کیا جا سکتا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ علماء امت کا ایک بڑا طبقہ اس بات کا قائل ہے کہ اس سے مراد صحابہ کرام یعنی امت کے ذنب ہیں تو پھر بھی یہ اپنے مذکورہ معنی میں قطعی الدلالت نہ ہوئی تو جب یہ آیت کریمہ اپنے معنی و مراد میں غیر واضح ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت کریمہ کے اس حصہ میں ''مغفرت کلی قطعیت'' کے ساتھ ثابت نہیں ہو سکتی۔

(۲) قرآنِ حکیم اور مغفرت کلی و قطعی :

حضرت عزالدین شافعی کا یہ کہنا کہ ''کسی نبی نے اپنے بارے میں ایسی کوئی خبر نہیں دی'' اور مولانا سعیدی کا یہ کہنا کہ ''قرآنِ مجید میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ کسی اور نبی، رسول یا کسی بھی شخص کی کلی مغفرت کا اعلان نہیں کیا گیا ہے۔'' یہ خبر نہ دینا اور اعلان کرنا اس کے وجود کی نفی ثابت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ کسی چیز کا عدم ذکر اس کے عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوتا۔ اگر حضرات انبیاء کرام کے بارے میں ''کلمہ مغفرت'' سے خبر یا اعلان مغفرت نہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کی مغفرت نہیں ہے۔ ہم ان شاء اللہ اس کی آئندہ صفحات میں وضاحت کریں گے۔ البتہ حضرت عزالدین شافعی نے تو ''کسی نبی'' کی بات کی تھی مگر مولانا سعیدی نے ''کسی نبی، رسول'' کے ساتھ ''کسی بھی شخص'' کا ذکر کر کے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ عالی کو عام آدمی کے مقابل لا کھڑا کیا جو افسوسناک بات ہے۔ مگر ہم مولانا سعیدی کی خدمت میں گزارش کناں ہیں کہ انطاکیہ کا وہ شخص جس نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نمائندوں سے ملاقات کی قرآنِ حکیم میں اس کا ذکر ہے کہ ایک شخص اس شہر کے کسی دور کے مقام سے دوڑتا ہوا آیا، کہنے لگا کہ اے میری قوم ان فرستادہ لوگوں کی اتباع کرو۔ ایسے لوگوں کی اتباع کرو جو تم سے کوئی اجر اور بدلا نہیں مانگتے اور وہ خود بھی سچائی کی راہ پر ہیں اور میرے پاس کون سا عذر ہے کہ اس کی عبادت نہ کروں جس نے مجھ کو پیدا کیا اور تم لوگوں کو اس کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ کیا میں اللہ تعالیٰ کے سوا ایسے معبود بنا لوں کہ اگر رحمٰن یعنی اللہ تعالیٰ

مجھے کوئی تکلیف پہنچانا چاہے تو نہ ان کی سفارش میرے کام آئے اور نہ وہ مجھ کو چھڑا سکیں۔ اگر میں ایسا کروں تو کھلی گمراہی میں ہوں۔

اِنِّیْٓ اٰمَنْتُ بِرَبِّکُمْ فَاسْمَعُوْنِ ٥ قِیْلَ ادْخُلِ الْجَنَّۃَ ط قَالَ یٰلَیْتَ قَوْمِیْ یَعْلَمُوْنَ ٥ بِمَا غَفَرَلِیْ رَبِّیْ وَ جَعَلَنِیْ مِنَ الْمُکْرَمِیْنَ ٥ (۱)

یعنی میں تو تمہارے رب پر ایمان لا چکا ہوں تم میری بات سن لو۔ حکم ہوا جنت میں داخل ہو جا، تو اس نے کہا کہ کاش میری قوم کو معلوم ہوتا کہ میرے رب نے میری مغفرت کر دی اور مجھے عزت داروں میں شامل کر دیا۔

علماء تفسیر کے ایک طبقہ نے اسے ظاہر ہی پر رکھا ہے کہ اس شخص کو زندہ ہی جنت میں داخل کر دیا گیا اور بتا دیا گیا کہ تیری مغفرت ہوگئی تو پھر اس نے کہا میرے رب نے میری مغفرت کر دی اور مجھے عزت داروں میں شامل کر لیا کاش کہ میری اس مغفرت کا علم میری قوم کو بھی ہو جاتا۔ اور دوسرے طبقہ نے یہ کہا کہ جب اس شخص نے کہا کہ میں رب پر ایمان لا چکا تو لوگوں نے اس پر سنگ باری شروع کر دی جس سے اس کا انتقال ہوگیا اور پھر ”اللہ تعالیٰ نے اس سے فرمایا جنت میں داخل ہو جا۔ تو اس نے کہا کہ کاش میری قوم کو معلوم ہوتا کہ میرے رب نے میری مغفرت کر دی اور مجھے عزت داروں میں شامل کر دیا۔“ دونوں صورتوں میں کوئی بھی ہو اس کی مغفرت کلی اور قطعی ہوگئی اور اس کی اطلاع بھی اسے کر دی گئی۔ اس آیت میں ”غفر“ ماضی کا صیغہ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کام وقوع پذیر ہو چکا اور اب اس کی خبر دی جا رہی ہے اور اس خبر کی اطلاع اس مغفور شخص کو بھی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ پہلے اس کی مغفرت ہوئی اور پھر دخول جنت ہوا۔ لہٰذا جب کسی کو جنت کی بشارت دی گئی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کی مغفرت ہوگئی ہے اور اس سے ”کلی“ کا مسئلہ حل ہوگیا کہ مغفرت کا ثمر دخول جنت ہے۔ جب اسے دخول جنت کا مژدہ جانفزا مل گیا تو اس کی ”کلی“ مغفرت ہوگئی۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اس میں ”مَا تَقَدَّمَ وَمَا تَاَخَّرَ“ کی قید نہیں ہے تو اس سے

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ یٰسین، آیت ۲۷۔

''کلی مغفرت'' کا اثبات نہیں ہوسکتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس شخص کی کلی مغفرت ہوچکی اور دخول جنت ہو چکا یا اس کا فیصلہ ہو چکا ہے کیونکہ "ما تقدم وما تاخر" کی قید سے جو چیز ثابت کی جاسکتی ہے وہ اس کے بغیر بھی اس مقام میں حاصل ہے اور ''قطعی'' بھی ہوگئی کہ اس آیت کریمہ میں کوئی دوسرا احتمال نہیں ہے۔ کیونکہ جو چیز نص قطعی سے ثابت ہوتی ہے اس کے دو جزء ہوتے ہیں ایک قطعی الثبوت ہونا وہ تو ظاہر ہے کہ آیت کریمہ ہے اور دوسرا قطعی الدلالت ہونا تو وہ بھی واضح ہے کہ مغفرت اور دخول جنت کی بات اسی شخص کے بارے میں ہے جو ''شہر کے کسی دور کے مقام سے دوڑتا ہوا آیا۔'' اس میں علماء تفسیر کی دو رائے نہیں ہیں لہٰذا مولانا سعیدی کا یہ لکھنا کہ:

> قرآنِ مجید میں حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی نبی، رسول یا کسی بھی شخص کی کلی مغفرت کا اعلان نہیں کیا گیا اور آپ کے سوا کسی کی بھی ''کلی مغفرت قطعیت'' کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔

غلط ثابت ہوا۔ قرآنِ حکیم میں موجود چیز کا انکار کیا گیا اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ عالی کو ایک عام آدمی کے مقابل لا کھڑا کیا گیا اور یہ زیادتی ہے۔ ایسا کرنا بہرحال کسی مسلمان کو زیب نہیں دیتا۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ قرآنِ حکیم میں ہے حضرت نوح علیہ السلام نے دعا کی۔

رَبِّ اغۡفِرۡ لِیۡ وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنۡ دَخَلَ بَیۡتِیَ مُؤۡمِنًا وَّ لِلۡمُؤۡمِنِیۡنَ وَالۡمُؤۡمِنٰتِ وَلَا تَزِدِ الظّٰلِمِیۡنَ اِلَّا تَبَارًا ۝ (۱)

یعنی اے میرے رب میری مغفرت فرما اور میرے والدین اور جو ایمان کے ساتھ میرے گھر میں ہے اور سب مؤمنین اور مؤمنات کی۔ اور کافروں کی تباہی میں زیادتی فرما۔

اس آیت کریمہ میں حضرت نوح علیہ السلام نے بارگاہ خداوندی میں جو درخواست

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ نوح، آیت ۲۸۔

و دعا کی ہے اس کے آخری حصہ کے بارے میں تو طے ہے کہ وہ قبول ہو گیا۔ اس وقت کے کافر عذاب میں غرق ہو گئے لیکن اس کا پہلا حصہ "رَبِّ اغْفِرْلِیْ" اللہ تعالیٰ نے قبول نہیں فرمایا ہے مولانا سعیدی کو اس کا ثبوت فراہم کرنا چاہئے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ حضرات انبیاء کرام مستجاب الدعوات ہوتے ہیں اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی اس دعا کو شرف پذیرائی بخشی ہے اور اس لئے بھی کہ ان کی دعا کی قبولیت کے سلسلہ میں قرآنِ حکیم میں کوئی تردیدی بیان نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ کہیں نہیں فرمایا ہے کہ میں نے آپ کی دعا رد کر دی ہے اور میں آپ کی مغفرت نہیں کروں گا یا میں نے مغفرت نہیں کی ہے۔

اسی طرح قرآنِ حکیم میں ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں گزارش کی:

لَهُمْ عَلَیَّ ذَنْبٌ فَاَخَافُ اَنْ یَّقْتُلُوْنَ ○ (۱)

انکا مجھ پر ذنب ہے مجھے اندیشہ ہے کہ وہ فرعونی مجھے قتل کر دیں گے۔

اس قبطی کے قتل پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خود ہی "ذنب" کا اطلاق کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے ذنب قرار نہیں دیا۔ پھر اس کے بارے میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں گزارش کی:

رَبِّ اِنِّیْ ظَلَمْتُ نَفْسِیْ فَاغْفِرْلِیْ فَغَفَرَلَهٗ. (۲)

یعنی اے میرے رب میں نے اپنے نفس پر ظلم کیا ہے تو میری مغفرت فرما دے پس ان کی مغفرت کر دی گئی۔ قرآنِ حکیم سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ ایک ہی ذنب ثابت ہے اور اس کی مغفرت ہو گئی۔ اس کے علاوہ ان کے کسی اور "ذنب" کا ثبوت قرآنِ حکیم سے نہیں ہے۔ لہٰذا ان کی مغفرت کلی اور قطعی ثابت ہو گئی۔ اس کے علاوہ بھی ایسی مثالیں قرآنِ حکیم سے پیش ہو سکتی ہیں لیکن ہم اختصار کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان ہی پر اکتفا کرتے ہیں اور ایک دفعہ پھر یہ گزارش کرنا چاہتے ہیں کہ مولانا سعیدی نے جو یہ لکھا ہے کہ:

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الشعراء، آیت ۱۴۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ القصص، آیت ۱۶۔

قرآنِ مجید میں حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی
نبی، رسول یا کسی بھی شخص کی کلی مغفرت کا اعلان نہیں کیا گیا اور آپ
کے سوا کسی کی بھی ''کلی مغفرت قطعیت'' کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔
باطل محض ہے لائق اعتبار نہیں ہے۔ اس لئے کہ "فغفرلہ" میں "غفر" ماضی کا صیغہ ہے
جس سے خبر دی جا رہی ہے کہ ماضی میں یہ کام ہو چکا ہے۔ لہٰذا قرآنِ حکیم سے ان کی کلی اور
قطعی مغفرت کا اعلان ثابت ہے۔

(۳) حدیث شفاعت سے استدلال:

قرآنِ حکیم کی آیات سے بحث کے بعد اب ہم خبر واحد سے استدلال کی بات
کرتے ہیں۔ ایک حدیث ہے:

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یوم القیٰمۃ ماج الناس بعضھم فی بعضٍ فیاتون آدم، فیقولون اشفع الی ربک. فیقول لست لھا، ولکن علیکم بابراھیم فانہ خلیل الرحمن، فیاتون ابراھیم، فیقول لست لھا. ولکن علیکم بموسیٰ فانہ کلیم اللہ. فیاتون موسیٰ فیقول لست لھا، ولکن علیکم بعیسیٰ فانہ روح اللہ و کلمتہ، فیاتون عیسیٰ فیقول لست لھا، ولکن علیکم بمحمد فیاتونی فاقول انالھا(۱)

یہ حدیث مشکوٰۃ المصابیح سے ہم نے نقل کی ہے اور اس کے مصنف نے کہا کہ یہ حدیث بخاری
و مسلم دونوں میں ہے۔ اس حدیث میں لوگوں کا چار انبیاء کرام کے پاس سفارش کے لئے
جانے کا ذکر ہے تو ان چاروں کا ایک ہی جواب ہے۔ "لست لھا" یعنی اس بارگاہ میں ہمیں

۱۔ مشکوٰۃ المصابیح، ص ۴۸۸۔

اس کی اجازت نہیں لیکن آخر میں جب لوگ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بارگاہ میں حاضر ہوتے ہیں اور درخواست کرتے ہیں تو آپ فرماتے ''انا لھا'' یہ میرا منصب ہے اور یہ کام میں کروں گا۔ چنانچہ آپ بارگاہ خداوندی میں شفاعت کریں گے۔ اللہ تعالیٰ آپ کی شفاعت قبول کرے گا۔ شفاعت کبریٰ کا یہ عظیم منصب اللہ تعالیٰ نے آپ کو عطا فرمایا ہے۔ ہمارا مؤقف یہ ہے کہ دوسرے انبیاء کرام نے معذرت کر کے لوگوں کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت عالیہ میں پہنچنے میں مدد فرمائی۔

اس حدیث میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے منصب شفاعت کا بیان ہے جس کا فیصلہ آپ کے حق میں ہو چکا تھا۔ اس حدیث میں شفاعت کبریٰ کے منصب کو ''مغفرت ذنب'' یا کسی بھی اور چیز سے معلق اور منسلک نہیں کیا گیا۔ لیکن مولانا سعیدی نے اس حدیث سے استدلال اور کوئی استفادہ نہیں کیا۔ اس لئے کہ ان کی ''حدیث نفس'' کی تائید اس روایت سے نہیں ہو سکتی۔ اس سلسلہ میں انہوں نے ایک دوسری روایت کو مستدل بنایا اور وہ یہ ہے:

> عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یجس المؤمنون یوم القیمة، حتی یھموا بذالک فیقولون لو اِستشفعنا الی ربنا فیریحنا من کاننا، فیاتون آدم، فیقولون انت آدم ابو الناس خلقک اللہ عھدہ واسکنک جنة و اسجد لک ملئکته و علم اسماء کل شیء اشفع لنا عند ربک حتی یریحنا من مکاننا ھذا، فیقول لست ھناکم و یذکر خطیئته التی اصاب اکله من الشجرة وفد نھی عنھا ولکن ائتوا نوحاً اول نبی بعثه اللہ الی اھل الارض فیاتون نوحا فیقول لست ھناکم و یذکر خطیته التی اصاب سواله ربه بغیر علم ولکن ائتوا ابراھیم خلیل الرحمن قال فیاتون ابراھیم فیقول انی لست ھناکم و یذکر ثلث کذ بات کذبھن ولکن

ائتوا موسیٰ عبداً اتاہ اللہ التوراۃ و کلمہ و قربہ نجیاً قال فیاتون موسیٰ فیقول انی لست ھناکم و یذکر خطیتہ التی اصاب قتلہ النفس ولکن ائتوا عیسیٰ عبداللہ رسولہ و روح اللہ و کلمتہ قال فیاتون عیسیٰ فیقول لست ھناکم ولکن ائتوا محمداً عبداً غفراللہ لہ ما تقدم من ذنبہ وما تاخر قال فیاتونی۔ (۱)

ہم نے اس روایت کو مشکوۃ المصابیح سے نقل کیا ہے اور اس کے مؤلف نے کہا ہے کہ یہ روایت بخاری و مسلم دونوں میں ہے مولانا سعیدی نے اس روایت کو استدلال کے لئے اس لئے منتخب فرمایا ہے کہ اس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لئے **غفراللہ لہ ما تقدم من ذنبہ وما تاخر** کا استعمال ہوا ہے۔ اس کی وضاحت ہم آگے بیان کریں گے۔

اس حدیث میں حضرت آدم علیہ السلام کا ابوالناس ہونا، دست خداوندی سے ان کا تخلیق ہونا، جنت میں رہائش پذیر ہونا، فرشتوں کا ان کے سامنے سجدہ ریز ہونا، انہیں ہر شئی کے اسم کا علم ہونا، حضرت نوح علیہ السلام کا اہل زمین کی طرف مبعوث ہونے والوں میں اول ہونا، حضرت ابراہیم علیہ السلام کا خلیل الرحمٰن ہونا، حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عبد ہونا، تورات کا ان پر نازل ہونا، اللہ تعالیٰ کا ان سے ہم کلام ہونا اور خاص قرب بخشا، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا عبد ہونا، رسول ہونا، روح اللہ اور کلمۃ اللہ ہونا یہ ان کے اوصاف جمیلہ کا بیان ہے لیکن ان اوصاف کا یہ تقاضا نہیں ہے کہ شفاعت کبریٰ کا منصب بھی انہیں عطا کیا جاتا۔ بس اسی طرح بات ہے کہ **لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ** کا نزول اور مغفرت ذنب کی آپ کی طرف نسبت کا یہ تقاضا نہیں ہے کہ شفاعت کبریٰ کا منصب آپ کو عطا کیا جائے، جس طرح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو نبوت عطا کرنے کا کوئی سبب نہیں ہے۔

۱۔ مشکوۃ المصابیح، ص ۴۸۸۔

واللہ یختص برحمتہ من یشاء اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں جسے چاہتا ہے اپنی رحمت سے خاص فرمالیتا ہے، اس طرح آپ کو شفاعت کبریٰ کا منصب عطا فرمانے کا کوئی سبب نہیں ہے بلکہ یہ محض اس کی عطا ہے۔

(الف) حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بیان کی وضاحت:

حضرت عیسیٰ علیہ السلام قیامت کے روز حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے تعارف کے لئے جو کلمات فرمائیں گے وہ یہ ہیں۔

عبداً غفر اللہ لہ ما تقدم من ذنبہ وما تاخر

چونکہ دوسرے انبیاء کرام نے معذرت کی کہ **لَسْتُ هُنَاكُمْ** یعنی ہم اس بارگاہ میں تمہارے لئے اس وقت کوئی سفارش نہیں کر سکتے لہٰذا حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے لوگوں کی رہنمائی ایک ایسی ہستی کی طرف کی جس کی وجہ سے دنیا میں اس قسم کا اعلان ہو چکا تھا۔ یعنی اس وقت ایسی ہستی کی ضرورت تھی جو نہ صرف اپنی ذات کی حد تک محفوظ ہو بلکہ دوسروں کی حفاظت کا فریضہ سرانجام دے جو نہ صرف اپنی ذات کی حد تک مغفور ہو بلکہ دوسروں کی مغفرت کے لئے سبب اور باعث بنے اس لئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ تم لوگ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں جاؤ جو اللہ تعالیٰ کے ایسے عبد کامل ہیں جن کے سبب اللہ تعالیٰ نے اگلوں اور پچھلوں کے ذنب کی مغفرت فرمائی ہے۔

اور اس وقت ایسی ہی ہستی کی ضرورت تھی جو دوسروں کے لئے اتنی نفع رساں ہوں نہ یہ کہ اپنی ذات کی حد تک اس کا نفع اور فائدہ محدود ہو۔ اور وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہی ذاتِ گرامی تھی اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے لوگوں کی رہنمائی آپ کی طرف اس لئے کی کہ اللہ تعالیٰ آپ کے بارے میں یہ فرما چکا ہے۔

تاکہ مغفرت کرے اللہ تعالیٰ آپ کے سبب اگلوں اور پچھلوں کے ذنب کی۔

یعنی اس مقام کا اقتضاء یہی تھا کہ دنیا میں آپ کے بارے میں یہ اعلان ہو چکا ہے۔ اس لئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا جن کے سبب لوگوں کی مغفرت ہوتی ہے۔ وہ ذات تو

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہے اور آج اللہ تعالیٰ سے یہ درخواست کرنی ہے کہ وہ مخلوق کا حساب شروع فرمائے تا کہ لوگ جو اس مخمصے میں پھنسے ہوئے ہیں اور کشمکس میں مبتلا ہیں، امید وبیم اور خوف ورجاء کی کیفیت میں مبتلا ہیں اس سے خلاصی اور رہائی کی کوئی صورت پیدا ہو تو اس کام کے لئے بھی آپ ہی کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس لئے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس مقام میں حضرت عطاء خراسانی کا مؤقف حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بہتر ترجمانی کر سکتا ہے۔ اس لئے مولانا سعیدی کا یہ کہنا ''آپ کے سوا کسی کی بھی کلی مغفرت قطعیت کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قیامت کے دن آپ کے سوا تمام انبیاء اور مرسلین کو اپنی اپنی فکر دامن گیر ہوگی۔''

اس میں ''یہی وجہ ہے'' درست نہیں ہے بلکہ یہ ان انبیاء کرام کا منصب ہی نہیں تھا۔ اگر ''یہی وجہ ہے'' کو تسلیم کیا جائے تو پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سفارش کرنی چاہئے تھی کیونکہ انہوں نے یہ تو کہا ''لَسْتُ هُنَاكُم'' مگر اس کے ساتھ اپنے کسی عذر کو بیان نہیں کیا کہ میں یہ کام کیوں نہیں کر سکتا یعنی اپنی کسی کمزوری کو بیان نہ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی کوئی کمزوری تھی ہی نہیں اور بیان بھی نہیں ہوئی تو پھر انہیں شفاعت کبریٰ کا منصب ملنا چاہئے تھا مگر اس کے باوجود بھی نہیں ملا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شفاعت کبریٰ ان کا منصب ہی نہیں تھا۔

اگر کوئی کہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی زبان سے نکلے ہوئے کلمات شفاعت کا سبب بنے ہیں تو لازم آئے گا کہ حضرت آدم علیہ السلام کی زبان سے نکلے ہوئے کلمات حضرت نوح علیہ السلام کے لئے شفاعت کبریٰ کے حصول کا سبب بنتے۔ اسی طرح حضرت نوح علیہ السلام کی زبان سے نکلے ہوئے کلمات حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے اور ان کے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لئے اور ان کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لئے، جب کہ ایسا نہیں ہوا تو اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی زبان سے نکلے ہوئے کلمات تعارفی حیثیت رکھتے ہیں۔ نہ یہ کہ وہ شفاعت کبریٰ کا سبب بن گئے۔ شفاعت کبریٰ آپ کا منصب تھا جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو بغیر کسی مطالبہ کے عطا فرمایا۔

(ب) بخاری و مسلم کی روایت میں اختلاف:

یہ روایت بخاری میں ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام قیامت کے روز حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں کہیں گے عبداً غفر اللہ لہ ما تقدم من ذنبہ وما تاخر مگر "مسلم" میں اس طرح بھی ہے:

اذ ھبوا الٰی محمد صلی اللہ علیہ وسلم فیاتونی، فیقولون یا محمد انت رسول اللہ و خاتم الانبیاء و غفراللہ لک ما تقدم من ذنبک وما تاخر، اشفع لنا الٰی ربک. (۱)

یعنی ان لوگوں کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام فرمائیں گے کہ تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جاؤ تو وہ میرے پاس آئیں گے۔ چنانچہ وہ لوگ کہیں گے۔ اے محمد! آپ اللہ کے رسول اور خاتم الانبیاء ہیں اور اللہ نے آپ کے سبب اگلوں اور پچھلوں کے ذنب کی مغفرت کر دی ہے۔ اپنے رب کی بارگاہ میں ہمارے لئے شفاعت کیجئے۔

اس مقام میں حضرت خراسانی کی توجیہ یا مؤقف بالکل درست ہے اس لئے کہ ابتداء میں **اَنْتَ رَسُوْلُ اللّٰہِ** اور **خَاتَمُ الْاَنْبِیَاء** آپ کی ذاتی تعریف ہے اور **غَفَرَ اللّٰہُ لَکَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ** وہ تعریف ہے جو دوسروں کے حوالے سے ہے جس میں آپ کی وجہ سے امت کی مغفرت کا ثبوت ملتا ہے تو جب صحابہ کرام کی مغفرت آپ کی وجہ سے ہوئی تو اس لئے لوگوں کو ہمت ہوئی اور آپ کی بارگاہ میں حاضر ہو کر شفاعت کے طالب ہوئے۔

قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے مقبول بندے اس کے سایہ رحمت میں ہوں گے۔ انہیں حساب کی اتنی جلدی نہیں ہو گی بلکہ وہ پچاس ہزار سال کا دن ان پر چشم زدن میں گزر جائے گا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تو اللہ تعالیٰ کے مقبول ترین بندہ ہیں اور وہ مقبول ترین لوگوں میں ہوں گے۔

۱۔ مسلم، ج ۱، ص ۱۱۱۔

اب جب ''صحیح مسلم'' کی روایت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ قول حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نہیں ہے بلکہ قیامت کے روز وہ لوگ جو پریشان حال اور پراگندہ اعمال ہوں گے وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت گرامی میں گزارش کریں گے کہ:

انت رسول اللہ و خاتم الانبیاء و غفراللہ لک ما تقدم من ذنبک وما تاخر. اشفع لنا الیٰ ربک.

تو گویا یہ گنہگار اور عام لوگوں کا قول ہوگا۔ اس لئے اسے سند کے طور پر پیش کرنا درست نہیں ہے۔ عام لوگوں کا قول اس دنیا میں دلیل نہیں ہوتا تو آخرت میں کیسے دلیل ہوسکتا ہے۔ اگر یہ گنہگار لوگ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت عالیہ میں حاضر نہ ہوں تو بھی شفاعت کبریٰ آپ کرتے اس لئے کہ یہ آپ کا منصب ہے۔

(ج) حضرات انبیاء کرام اور میدانِ حشر:

قیامت کے روز تمام انسان میدانِ حشر میں جمع ہوں گے۔ ان میں ایک طبقہ فرمانبرادروں کا ہوگا اور دوسرا طبقہ نافرمانوں کا ہوگا اور پھر ان دونوں طبقات میں درجات ہوں گے اور یہ حساب کا دن ہوگا قرآنِ حکیم میں ہے:

مِقْدَارُہٗ خَمْسِیْنَ اَلْفَ سَنَۃ (۱)

اس ایک دن کی مقدار پچاس ہزار سال جتنی ہوگی۔ اور اس کی ہولناکیوں کو قرآنِ حکیم میں جابجا بیان کیا گیا ہے۔ لیکن وہ طبقہ جو فرمانبرداروں کا ہوگا وہ اس دن اللہ تعالیٰ کی رحمت کے سائے تلے ہوگا اور خوش وخرم ہوگا۔ ان پر اس دن کی ہولناکیوں کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔ وہ نہایت مطمئن اور شاداں وفرحاں ہوگا۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

اَمَّا الَّذِیْنَ ابْیَضَّتْ وُجُوْھُھُمْ فَفِیْ رَحْمَۃِ اللہِ. (۲)

یعنی وہ لوگ جن کے چہرے سفید اور روشن ہوں گے وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کے سائے تلے ہوں گے اور قرآنِ حکیم میں ہے:

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ المعارج، آیت ۴۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۂ آلِ عمران، آیت ۱۰۷۔

وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝ (۱)

یعنی قیامت کے روز ایسے چہرہ بھی ہوں گے جو تروتازہ اور خوش وخرم اپنے رب کو دیکھ رہے ہوں گے اور قرآنِ حکیم میں ہے:

وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ۝ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ۝ (۲)

یعنی اس روز ایسے چہرہ بھی ہوں گے جو چمکتے ہوئے، ہنستے ہوئے خوش وخرم ہوں گے اور قرآنِ حکیم میں ہے:

وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ ۝ لِّسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ ۝ (۳)

یعنی اس روز ایسے چہرے بھی ہوں گے جو تازہ اور خوش ہوں گے اور اپنی سعی وکوشش پر راضی ہوں گے۔

ان آیات کریمہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حشر کے روز ایک طبقہ نہایت خوش وخرم ہوگا، ان کے چہروں پر خوف وحزن اور رنج وملال کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔ جو اس روز اطمینان وسکون سے ہوگا وہ آگے والے مرحلے سے مطمئن ہوگا۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِيْنَ اِلَى الرَّحْمٰنِ وَفْدًا ۔ (۴)

یعنی قیامت کے روز ہم پرہیزگاروں کو رحمٰن کے ہاں مہمانوں کی حیثیت سے جمع کریں گے۔ گویا متقین اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوں گے۔ جتنے متقی لوگ ہیں سب سے حسن سلوک کا وعدہ ہے اور اس دنیا میں حضرات انبیاء کرام متقی بلکہ اتقی ہیں اور ان سے زیادہ کوئی تقوے والا نہیں ہے۔ چنانچہ ان حضرات کا قیامت کے روز میدان حشر میں مہمان ہونا معلوم [illegible] خوش وخرم ہونا یقینی امر ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

هٰذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصّٰدِقِيْنَ صِدْقُهُمْ. (۵)

یعنی قیامت کے روز [illegible] سچوں کو ان کا صدق جو [illegible] گا [illegible]

۱۔ قرآنِ حکیم سورۃ القیامۃ آیت ۲۳۔ ۲۔ قرآنِ حکیم سورۃ عبس آیت ۳۹۔

۳۔ قرآنِ حکیم سورۃ الغاشیۃ آیت ۹۔ ۴۔ قرآنِ حکیم سورۃ [illegible] آیت ۸۵۔

۵۔ قرآنِ حکیم سورۃ [illegible] آیت ۱۱۹۔

نہیں ہوگا بلکہ عدل و انصاف کا دن ہوگا۔ اس روز کسی سے ذرہ برابر زیادتی نہیں ہوگی اور تمام انبیاء کرام سب سے زیادہ صادق ہیں لہٰذا ان کا سکون و اطمینان یقینی چیز ہے اور قرآنِ حکیم میں ہے:

فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ، فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَّمَا كُنَّا غَآئِبِيْنَ. (۱)

یعنی ہم ان لوگوں سے پوچھیں گے جن کی طرف انبیاء و رسل کو بھیجا گیا ہے اور حضرات مرسلین سے بھی پوچھیں گے۔ پھر ہم خود ان پر بیان کریں گے اس لئے کہ ہم کوئی غائب و غیر حاضر تو نہیں تھے۔ یہاں حضرات مرسلین سے پوچھنے کا مطلب یہ ہے کہ کیا واقعی ان لوگوں نے آپ پر ایمان لایا تھا جب آپ نے انہیں دعوت و تبلیغ سے نوازا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ حضرات مرسلین سے حساب ہوگا اور وہ اس لئے پریشان ہوں گے۔ وہ تو معصوم و مغفور ہیں اور اگر کسی نے نیک اور اچھا کام کیا ہے اور اپنی ذمہ داری کو حسن و خوبی سے سرانجام دیا ہے تو اس سے معلوم کر لینا کہ یہ کام آپ نے کیا ہے، سرزنش نہیں ہے اور جس کے سامنے وہ عمل وقوع پذیر ہوا ہے اس سے معلوم کر لینا بھی عتاب نہیں ہے۔ اس آیت میں "المرسلین" جمع مُعرف باللام ہے اور ایسی جمع کے بارے میں حضرت علامہ تفتازانی نے لکھا ہے کہ:

الجمع المعرف بلام الاستغراق يتناول كل واحد من الافراد. (۲)

یعنی جمع بلام الاستغراق افراد میں سے ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے، جیسے قرآنِ حکیم میں علم ادم الاسماء ہے۔ اس میں "الاسماء" میں اسماء، اسم کی جمع ہے اور اس پر الف

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ اعراف، آیت ۷۔ ۲۔ مختصر المعانی، ص ۱۱۸۔

لام داخل ہے تو اب یہاں ''الاسماء'' سے مراد ہر ہر اسم ہوگا۔ چنانچہ مندرجہ بالا آیت کریمہ میں ''المرسلین'' مرسل کی جمع ہے اور اس پر الف لام داخل ہے اور جمع پر الف لام کا دخول استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ ''ہر ہر مرسل'' سے یہ سوال ہوگا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی مسئول ہوں گے اس لئے کہ آپ مرسل ہیں۔ اور یہ سوال کرنا کوئی تہدید یا عتاب نہیں ہے۔ ہماری اس بات کی تائید اس آیت کریمہ سے بھی ہوتی ہے کہ:

يَوْمَ لَا يُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ (۱)

یعنی قیامت کے روز حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اور وہ اہل ایمان جو آپ کے ساتھ ہوں گے اللہ تعالیٰ ان پر نوازش و مہربانی فرمائے گا۔ یعنی جن لوگوں کو اس روز حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ایمانی معیت نصیب ہوگی ان پر بھی نوازش و عطا ہوگی۔ جب غیر انبیاء اہل ایمان اور اہل تقویٰ کو یہ اعزاز و اکرام حاصل ہوگا تو حضرات انبیاء کرام کا کیا کہنا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حضرات انبیاء کرام اس روز راحت و سکون سے ہوں گے، ان پر کوئی خوف و حزن کی کیفیت نہیں ہوگی، اللہ تعالیٰ کی خصوصی نوازشات و عنایات ان پر ہوں گی۔ اس لئے ہمیں یہ زیب نہیں دیتا کہ ہم اس طرح لکھیں کہ:

تمام انبیاء و مرسلین کو اپنی اپنی فکر دامن گیر ہوگی۔

حضرات انبیاء کرام کا نفسی نفسی کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنی ذات کی حد تک محفوظ و مصون ہیں اور سردست کسی کی شفاعت و سفارش کی اجازت نہیں ہے۔ ہمیں اس کا امر اور ارشاد نہیں، یہ ہماری ذمہ داری نہیں، ہم اس کے پابند نہیں ہیں۔ یہ کسی حدیث میں نہیں ہے کہ جب ''الناس'' ان کے پاس پہنچے تو وہ خوف زدہ اور غمزدہ تھے، لرز رہے تھے، ان سے بات نہیں ہو پا رہی تھی بلکہ جب یہ ''الناس'' ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ انہوں نے ان کی بات سنی اور عمدہ طریقہ سے انہیں جواب دیا کہ فی الحال شفاعت و سفارش کی اجازت نہیں۔ اس طرح ہر ایک نے دوسرے کی طرف رجوع کا مشورہ دیا۔

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ التحریم، آیت ۸۔

ایک فروگزاشت کی طرف اشارہ:

حضرات انبیاء کرام کی تعداد کے بارے میں مشہور قول یہ ہے کہ وہ ایک لاکھ چوبیس ہزار یا اس میں معمولی کم وبیش پر مشتمل ہے اور ان میں سے تقریباً دو درجن حضرات گرامی کے اسماء قرآن حکیم میں ہیں اور ہم نے جو احادیث شفاعت ذکر کی ہیں ان میں سے ایک میں چار اور دوسری میں پانچ انبیاء کرام کے اسماء گرامی مذکور ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ ان لوگوں کے پاس ''الناس'' کی حاضری ہوگی۔ بہرصورت میدانِ حشر میں حضرت آدم سے لے کر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام تک تمام انبیاء کرام موجود ہوں گے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے۔ لیکن جن کے پاس ''الناس'' کی حاضری کا ذکر ہے وہ چار پانچ ہی ہیں۔ مگر مولانا سعیدی نے لکھا کہ:

''تمام'' انبیاء کرام اور مرسلین کو اپنی اپنی فکر دامن گیر ہوگی۔

مولانا سعیدی نے چار پانچ انبیاء کرام پر ''تمام'' کا اطلاق کیا ہے، جو درست نہیں ہے۔ کیونکہ ''چار'' اور پانچ'' جمع تو ضرور ہیں۔ مگر ''تمام'' نہیں ہیں۔ ''تمام'' ''کل'' کا معنی ہے، جس میں حصر واستغرق پایا جاتا ہے۔ جاء نی القوم اور جاء نی القوم کلھم کے معنی ومفہوم میں بڑا فرق ہے۔ صرف ''قوم کا آنا'' اور ''تمام قوم کا آنا'' میں فرق اور امتیاز نہ کرنا، غفلِ اکبر اور تحقیقی بحث میں غیر محتاط کلمات کا استعمال ہے۔ حضرت عزالدین شافعی نے اپنی عربی عبارت میں ایسا کوئی کلمہ استعمال نہیں کیا۔ یہ مولانا سعیدی کی اختراع ہے۔

(۴) شفاعت کبریٰ اور کلی مغفرت ذنب:

مولانا غلام رسول سعیدی کا یہ مؤقف کہ ''کلی مغفرت ذنب کی وجہ سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام قیامت کے روز شفاعت کبریٰ فرمائیں گے'' اسلئے بھی غیر صحیح ہے کہ آیت کریمہ:

عَسٰی اَنْ یَّبْعَثَکَ رَبُّکَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا ۝ (۱)

۱۔ قرآن حکیم، سورۂ بنی اسرائیل، آیت ۷۹۔

سورۃ بنی اسرائیل کی آیت ہے اور سورہ بنی اسرائیل مکی دور میں نازل ہوئی۔ تو گویا اللہ تعالیٰ نے مکی دور میں آپ سے وعدہ فرمایا تھا کہ ہم آپ کو مقامِ محمود پر فائز فرمائیں گے اور اس پر حدیث:

وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَّحْمُوْدَا نِ الَّذِیْ وَعَدْتَّه‘ (۱)

میں ''اَلَّذِیْ وَعَدْتَّه‘ '' بھی دلالت کر رہا ہے۔ یعنی وہ مقام محمود جس کا وعدہ تو نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کیا ہے۔ اذان کے بعد کی جانے والی یہ دعا مدنی دور کے ابتداء سے تعلق رکھتی ہے جو بہر صورت معاہدہ حدیبیہ سے پہلے ہی کا زمانہ ہے اور لِیَغْفِرَلَکَ اللہُ معاہدہ حدیبیہ کے بعد نازل ہوئی ہے اور ''مقامِ محمود'' اس مقام کو کہتے ہیں کہ جہاں قیامت کے روز میدانِ حشر میں جلوہ گر ہو کر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ کی ایسی حمد و ثناء کریں گے جو اس سے پہلے کسی نے نہیں کی ہوگی اور وہیں آپ شفاعت فرمائیں گے۔ جسے شفاعت کبریٰ اور عظمیٰ کہا جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت جار اللہ زمخشری ''مقاماً محموداً'' کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

المراد الشفاعة (۲)

اس سے مراد شفاعت یعنی مقام شفاعت ہے۔ حضرت علی مہائمی لکھتے ہیں:

ھو مقام الشفاعة (۳)

یعنی مقام محمود سے مراد مقام شفاعت ہے۔ حضرت بیضاوی قدس سرہ لکھتے ہیں:

المشهور انه مقام الشفاعة لماروی ابو هريرة انه عليه السلام قال هو المقام الذی اشفع فيه لامتی. (۴)

مشہور یہ ہے کہ وہ مقام شفاعت ہے جیسا کہ ابو ہریرہ نے روایت کی ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ مقامِ محمود وہ مقام ہے جہاں میں اپنی امت کے لئے شفاعت کروں گا۔ اور حضرت محمود آلوسی لکھتے ہیں:

۱۔ مشکوٰۃ المصابیح، ص ۶۵۔
۲۔ تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۶۸۷۔
۳۔ تفسیر تبصیر الرحمٰن، ج ۱، ص ۴۳۵۔
۴۔ تفسیر بیضاوی، ص ۴۹۶۔

المراد بذالک المقام، مقام الشفاعة العظمٰی (۱)

یعنی مقام محمود، شفاعت عظمٰی کے مقام کا نام ہے۔ اسی طرح حدیث شفاعت کے آخر میں ہے:

ثم تلاھذہ الآیة عسی ان یبعثک ربک مقاما محموداً قال و ھذا المقام المحمود الذی وعدہ نبیکم. (۲)

پھر انہوں نے عسیٰ ان یبعثک ربک مقاما محموداً کی تلاوت کی اور فرمایا یہ مقام محمود وہ ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی سے وعدہ فرمایا ہے:

چنانچہ اس ''مقام محمود'' یعنی شفاعت کبریٰ کا منصب عطا کرنے کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے آپ سے ہجرت سے قبل مکی دور میں کیا تھا اور لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ معاہدۂ حدیبیہ سے واپسی پر نازل ہوئی۔ اس لئے اس آیۂ کریمہ یا اس کے مضمون کو مقام محمود اور شفاعت کبریٰ کے حصول سے منسلک کرنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔ اور پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ وعدہ غیر مشروط اور غیر مقید ہے۔ اس میں ایسی کوئی شرط یا قید نہیں ہے کہ پہلے آپ کے اگلے پچھلے ذنب معاف کئے جائیں گے اور پھر آپ کو مقامِ محمود اور شفاعت کبریٰ کا منصب دیا جائے گا۔ اور پھر جب اللہ تعالیٰ نے بھی یہ بات نہیں کی اور خود حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بھی یہ نہیں فرمایا کہ ''کلی مغفرت کے نتیجے میں یہ منصب مجھے عطا ہوا ہے۔'' تو پھر وہ لوگ جن کا دعویٰ یہ ہے کہ ''ہمارا قبلہ حدیث ہے'' جدھر حدیث ہوتی ہے ہم ادھر ہو جاتے ہیں اور جدھر وہ موڑتی ہے ہم ادھر مڑ جاتے ہیں تو یہاں ان کو کیا ہو گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا صاف وعدہ موجود ہے اور وہ بھی غیر مشروط و غیر مقید اور پھر اس کی شان یہ ہے کہ ''لا یخلف المیعاد'' کہ وہ وعدہ خلافی نہیں کرتا تو وہ اس بات کو کیوں تسلیم نہیں کرتے کہ شفاعت کبریٰ آپ کا منصب ہے اور یہ وہ منصب ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو بغیر مطالبہ کے عطا فرمایا ہے۔ اس کا ''کلی مغفرت'' سے کوئی تعلق نہیں ہے اور اس کا کلی مغفرت سے تعلق ثابت کرنا اختراع وابداع ہے۔

۱۔ تفسیر روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۴۰۔ ۲۔ مشکوٰۃ المصابیح، ص ۴۸۸۔

(۵) مغفرتِ ذنب میں نسبت ظنی ہے:

حضرت ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

ان الادلة السمعية اربعة.الاول قطعی الثبوت والدلالة كنصوص القرآن المفسرة او المحكة، والسنة المتواتره، التى مفهومها قطعی، الثانى قطعی الثبوت ظنی الدلالة كالآيات المؤولة.(۱)

سماعی دلائل کی چار قسمیں ہیں۔پہلی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہے جیسے قرآنِ حکیم کی وہ نصوص جو مفسرہ یا محکمہ ہیں اور سنت متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہے اور دوسری قسم قطعی الثبوت اور ظنی الدلالت ہے جیسے آیات مؤولہ ہیں۔یعنی کوئی چیز قطعی الثبوت والدلالت ہو تو اسے قطعی کہتے ہیں اور اگر کوئی چیز قطعی الثبوت اور ظنی الدلالت ہو تو وہ قطعی نہیں ہوسکتی اسے ''ظنی'' کا نام دیا جاتا ہے۔جیسے وہ آیات جن میں تاویل ہوتی ہے اور کئی کئی احتمال ہوتے ہیں اور تاویل سے کام لے کر ایک احتمال کو متعین کیا جاتا ہے اور یہ چیز ظنی ہوتی ہے۔جس کی ایک مثال حضرت نظام الدین شاشی نے لکھی ہے:

لفظ القروء، المذكور فى كتاب الله تعالىٰ محمول اما على الحيض كماهو مذهبنا او علىٰ الطهر كماهو مذهب الشافعی (۲)

قرآنِ حکیم میں جو''ثلثة قروء'' ہے اس میں سے لفظ''قروء'' یا تو ''حیض'' پر محمول ہے (جیسا کہ ہمارا مذہب حنفی ہے) یا ''طہر'' پر محمول ہے (جیسا کہ شافعی مذہب ہے) یعنی ''قروء'' کے دو معنی ہیں ایک حیض دوسرا طہر اس لئے اصحاب علم نے اس میں تاویل سے کام لیا ہے۔حنفیہ نے تاویل کر کے اس سے مراد حیض لیا ہے اور شافعیہ نے تاویل کر کے اس سے مراد طہر لیا ہے، چونکہ ''ثلثة قروء'' قرآنِ حکیم کی آیت کا حصہ ہے اس لئے قطعی الثبوت ہے

۱۔ فتاویٰ شامی، ج ۱، ص ۷۰۔ ۲۔ اصول الشاشی، ص ۱۳۔

مگر معنی مراد یعنی حیض پر اطلاق و دلالت میں ظنی ہے۔ اس لئے کہ اس میں اور احتمالات بھی ہیں۔ اس بنا پر یہ کہا جائے گا کہ ''قروء'' سے حیض مراد لینا ظنی ہے، قطعی نہیں ہے۔ حضرت شیخ احمد مؤول کے حکم پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

حکم المؤول وجوب العمل بما جاء فی تاویل المجتهد مع احتمال انه غلط و یکون الصواب فی جانب الآخر، والحاصل انه ظنی واجب العمل غیر قطعی فی العلم. (۱)

یعنی مووّل کا حکم یہ ہے کہ جب اس میں مجتہد تاویل کر کے ایک معنی متعین کرتا ہے تو اس پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے باوجود اس کے کہ اس میں یہ احتمال بھی موجود ہوتا ہے کہ وہ غلط ہو اور صواب جانب مخالف میں ہو۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ مووّل دلیل ظنی ہوتا ہے اس پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے۔ لیکن علم کے معاملہ میں غیر قطعی ہوتا ہے۔ یعنی اگر اس کا تعلق عمل سے ہے تو وہ لازم ہوتا ہے اگر اس کا تعلق یقین و عقیدہ سے ہے تو پھر مووّل کا اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ عام ازیں کہ مووّل کے معنی کا تعین خبر واحد سے ہوا ہو یا قیاس سے ہو۔ حضرت جلال الدین محلی لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ کے بارے میں لکھتے ہیں:

هو مؤول لعصمة الانبياء عليهم السلام بالدليل العقلی القاطع من الذنوب. (۲)

یعنی اس آیہ کریمہ میں ذنب کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف مووّل ہے اس لئے کہ حضرات انبیاء کرام کی عصمت دلیل عقلی کے ساتھ ذنوب سے قاطع ہے۔ یعنی چونکہ حضرات انبیاء کرام کی عصمت دلیل عقلی سے ثابت ہے اس کی وجہ سے ان کی طرف ذنوب کی نسبت نہیں کی جا سکتی اور ''ذَنْبِكَ'' میں جو نسبت ہے یہ تاویل کی ہوئی ہے۔ اس کی تشریح میں حضرت صاوی لکھتے ہیں:

ان اسناد الذنب له صلی الله علیه وسلم مؤول، اما بان

۱۔ نور الانوار، ص ۸۵۔
۲۔ تفسیر جلالین، ص ۴۲۳۔

المراد ذنوب امتک. (۱)

یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف اس مقام میں ذنب کی نسبت کی تاویل کی گئی ہے یا اس سے مراد امت کے ذنوب ہیں۔ اس کے علاوہ دوسرے کئی احتمال حضرت صاوی نے اس مقام میں بیان کئے ہیں۔

ہمارا مدعا یہ ہے کہ جو چیز مؤول ہوگی وہ دلیل ظنی ہوگی۔ دلیل قطعی نہیں ہوگی۔ عمل میں تو اسے اہمیت حاصل ہوگی لیکن علم وعقیدہ کے باب میں وہ مفید نہیں ہوگی۔ اور اس آیت میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ذنب کی نسبت مؤول ہے اور یہاں عمل کی نہیں علم و عقیدہ کی بات ہے۔

اور خود مولانا غلام رسول سعیدی نے اس میں حضرت سیوطی کے حوالے سے کوئی سترہ احتمالات ذکر کئے ہیں اور جب خبر واحد سے وہ ایک احتمال کو متعین کر رہے ہیں تو یہ دلیل ظنی ہوئی۔

حضرت علامہ تفتازانی خبر واحد کے بارے میں لکھتے ہیں:

ان خبر الواحد علٰی تقدیر اشتماله علٰی جمیع الشرائط، المذکورة فی اصول الفقه لا یفید الا الظن. (۲)

یعنی خبر واحد اگر ان تمام شرائط پر جو اصول فقہ میں مذکور ہیں مشتمل ہو تو بھی صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اسکے بعد واضح طور پر لکھتے ہیں۔

لا عبرة بالظن فی باب الاعتقادیات. (۳)

یعنی اعتقادیات میں ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ یعنی خبر واحد دلیل ظنی ہوتی ہے۔ اور دلیل ظنی اعتقادیات میں سودمند نہیں ہوتی لہٰذا خبر واحد یقینیات میں فائدہ نہیں دیتی۔ اور حضرت شیخ عبدالعزیز پرہاروی نے بھی لکھا ہے:

۱۔ حاشیہ جلالین، ص ۴۲۳۔ ۲۔ شرح عقائد، ص ۱۰۱۔

۳۔ شرح عقائد، ص ۱۰۱۔

ان خبر الواحد لا یعتبر فی العقائد (۱)

عقائد چونکہ یقینیات کے باب میں شامل ہیں اس لئے خبر واحد ان میں سود مند نہیں ہوتی۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اصحاب بدر کے بارے میں فرمایا ہے:

اعملوا ما شئتم قد غُفِرَت لکم (۲)

یعنی تم لوگ جو چاہو عمل کرو اللہ تعالیٰ نے تمہاری مغفرت کر دی ہے۔ مولانا سعیدی نے اس پر لکھا ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بدر کو مغفرت کی نوید سنائی ہے۔ لیکن یہ خبر واحد سے ثابت ہے اور ظنی ہے۔ (۳)

یعنی جو چیز خبر واحد سے ثابت ہوتی ہے وہ ظنی ہوتی ہے۔ مولانا سعیدی نے آیت کریمہ **لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ** میں جو سترہ احتمال بیان کئے ہیں ان میں ایک احتمال کہ "ذَنْبِکَ" میں ذنب کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ہے کو خبر واحد سے ثابت کیا ہے۔ لہٰذا یہ ثبوت دلیل ظنی سے ہوا اور چونکہ ذنب کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی کی طرف ہو سکتی ہے یا نہیں علماء کرام نے عصمت انبیاء علیہم السلام کے ضمن اور ذیل میں بیان کیا ہے اور عصمت انبیاء علیہم السلام کی بحث عقائد سے تعلق رکھتی ہے جو یقینیات کے قبیل سے ہے۔ لہٰذا خبر واحد جو دلیل ظنی ہوتی ہے سے یقینیات و اعتقادیات میں استدلال کرنا خلافِ قاعدہ اور خلاف ضابطہ ہے اور یہ وہ قاعدہ اور ضابطہ ہے جو مولانا سعیدی کو بھی تسلیم ہے۔ لہٰذا انہیں اپنے اس مؤقف:

"آپ کے سوا کسی کی بھی کلی مغفرت قطعیت کے ساتھ ثابت نہیں"

کے درست نہ ہونے کا اعتراف کرنا چاہئے اور حقیقت جیسی ہے ویسی ہی قبول کرنی چاہئے۔

۱۔ نبراس، ص ۴۵۰۔ ۲۔ صحیح البخاری، ج ۲، ص ۵۶۷۔
۳۔ شرح صحیح مسلم، ج ۷، ص ۳۴۱۔

سورہ فتح میں بیان کردہ پانچ چیزوں کی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی سے تخصیص کی بحث

سورۃ فتح کی ان آیات کے بارے میں مولانا غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں، قرآنِ مجید میں ہے:

اِنَّا فَتَحۡنَا لَکَ فَتۡحاً مُّبِیۡناً ہ لِّیَغۡفِرَلَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنۡ ذَنۡبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ ط وَ یُتِمُّ نِعۡمَتَہٗ عَلَیۡکَ وَ یَھۡدِیَکَ صِرَاطاً مُّسۡتَقِیۡمًا ہ وَ یَنۡصُرَکَ اللّٰہُ نَصۡراً عَزِیۡزاً ہ

بے شک ہم نے آپ کو روشن فتح عطا فرمائی، تا کہ اللہ تعالیٰ آپ کے اگلے اور پچھلے (بظاہر) خلاف اولیٰ سب کام معاف فرما دے۔ اور آپ پر اپنی نعمت پوری کر دے اور آپ کو سیدھی راہ پر ثابت قدم رکھے اور آپ کی قوی مدد فرمائے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے آپ کو براہِ راست پانچ نعمتیں عطا فرمانے کا ذکر فرمایا ہے۔ فتح مبین، مغفرت ذنوب، نعمت پوری کرنا، صراطِ مستقیم کی ہدایت پر ثابت قدم رکھنا اور قوی مدد فرمانا۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ درمیان میں مغفرت ذنوب کی ایک نعمت آپ کو نہیں امت کو دی ہے تو اس سے نظم قرآن مختل ہو جائے گی۔ اِنَّا فَتَحۡنَا لَکَ سے یَنۡصُرَکَ اللّٰہُ تک پانچوں نعمتوں میں اللہ تعالیٰ نے حرف خطاب ذکر کر کے خصوصیت سے آپ کو خطاب کیا ہے۔ اب یہ کہنا کہ اس کلام کے اول اور آخر میں خطاب آپ کو ہے اور اس سے مراد بھی آپ ہیں اور درمیان میں خطاب آپ کو اور مراد اس سے اگلے اور پچھلے لوگ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے کلام معجز نظام کو بے ربط اور سلک معانی کو منتشر کرنا ہے۔(۱)

سورہ فتح کی یہ آیات مبارکہ اعلان نبوت کے تقریباً انیس برس بعد نازل ہوئیں۔

۱۔ شرح صحیح مسلم، ج ۷، ص ۳۳۰۔

اس دوران حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بڑی جدوجہد اور جانفشانی سے کام کیا اور اللہ تعالیٰ کی وحدت وعبودیت کے پیغام کو صحراؤں، وادیوں اور پہاڑی چٹانوں میں بسنے والے عربوں کے گھر گھر پہنچانے میں بھرپور کوشش کی۔ بدر واحد جیسے معرکے اور احزاب جیسے معاصرے بھی ہوئے، بڑے بڑے جانباز اور جانثار بہادروں اور مجاہدوں نے کفر وشرک کے نامی گرامی بت گرائے اور وَ رَفَعْنَا لَکَ ذِکْرَکَ کا علَم لہرایا۔

اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ یہ سارا عمل اور جدوجہد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سربراہی اور سرکردگی میں ہوا۔ اس کے لئے شب و روز اور صبح وشام آپ کی مساعی جمیلہ جاری وساری رہیں۔ اس میں آپ کے عم مکرم حضرت حمزہ بن عبدالمطلب، حضرت عبیدہ بن حارث اور حضرت جعفر بن ابی طالب آپ سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جدا ہوئے اور حضرت زید بن حارثہ جیسے حب دار اور وفادار جاتے رہے، فقر و فاقہ کی وجہ سے شکم کو سنگ بند ہونا پڑا اور وہ لوگ جنہوں نے آپ پر ایمان لایا جن کو ہم ''صحابہ کرام'' کے مقدس نام سے یاد کرتے ہیں، وہ آپ کی قیادت و سیادت میں ہر قسم کی قربانی دینے کے لئے ہر وقت آمادہ و تیار رہے۔ وہ خرید و فروخت کے معاملات، عبادت و ریاضت اور جدال و قتال کے خوفناک اور مہیب بادلوں میں آپ کی معیت و متابعت میں آہنی دیوار کی طرح کھڑے رہے۔ نہ ان کا دست تعاون کوتاہ ہوا اور نہ ان کے قدموں میں لغزش آئی۔ اپنی اور اولاد کی جانیں آپ کے اشارہ ابرو پر نچھاور کرتے رہے۔ اپنے بچوں پر مسلمان مسافروں کی خورد ونوش کو ترجیح دیتے رہے۔ شجر اسلام کی آبیاری وہ اپنے خون ناب سے کرتے رہے، موسم گرما میں صحراء عرب کی گرم ہوائیں اور زیر قدم آنے والی گرم ریت اور پھر موسم سرما کی راتوں میں چلنے والی خنک اور ٹھنڈی ہوائیں انہیں جہاد فی سبیل اللہ سے روک نہ سکیں۔ وہ بھوکے پیاسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پیچھے پیچھے چلتے رہے۔ ان حضرات نے بدر واحد اور احزاب میں جس جوش و جذبہ اور قوت و ولولہ کا مظاہرہ کیا وہ روزِ روشن کی طرح تاریخ کے صفحات پر دکھائی دے رہا ہے۔

اب جب انیس سالہ جدوجہد کے نتائج و ثمرات ''فتح مبین'' کی صورت میں سامنے آئے، دلوں کے قلق و اضطراب کی جگہ سکون و اطمینان نے لی۔ حصولِ مقصود کا مژدہ جانفزا ملا تو یار لوگ کہنے لگے سورہ فتح کی ابتداء میں بیان کی گئی پانچوں نعمتیں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی تک محدود ہیں اور آپ کے ساتھ خاص ہیں کوئی دوسرا ان میں شریک نہیں ہے۔

ہر نبی کو جو انعام ملتا ہے اس میں ان کی امت بھی شامل ہوتی ہے، اسی طرح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے انعام میں بھی امت کا حصہ ہے اور پھر اس جدوجہد میں تو وہ پورے پورے شریک رہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ہر امر اور ارشاد کو دل و جان سے قبول کر کے آگے بڑھ رہے تھے، اس لئے اس انعام میں ان کا حصہ یقینی ہے۔

سورہ فتح میں ''فتح'' سے مراد کیا ہے؟

اب ہم آیت کریمہ اِنَّا فَتَحْنَا لَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا میں فتح مبین پر بات کرتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ معاہدہ حدیبیہ میں غلبہ اسلام کی بنیاد پڑ گئی تھی اور مکہ مکرمہ کی فتح سے واضح طور پر اس کا اظہار ہوا۔ اہل عرب فوج در فوج اور جوق در جوق اسلام کے حلقہ بگوش ہونے لگے تھے۔ اس لئے ''فتح مبین'' سے معاہدہ حدیبیہ مراد لیا جائے یا مکہ مکرمہ کی فتح، دونوں میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔

وہ آیات کریمہ جو مکی دور میں نازل ہوئیں اور ان میں مسلمانوں کے غلبہ کی بشارتیں تھیں، مسلمان ان کی بنیاد پر کفار سے مکالمہ کرتے رہتے تھے کہ عنقریب سرزمین عرب مسلمانوں کے قدموں تلے ہوگی۔ چنانچہ سورہ حم السجدہ جو مکی دور میں نازل ہوئی ہے، اس میں ہے:

یَقُوْلُوْنَ مَتٰی ھٰذَا الْفَتْحُ. (۱)

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ السجدہ، آیت ۲۸۔

کہ کفار مسلمانوں سے کہتے ہیں کہ تمہاری فتح کا دن کب آئے گا اور کب سرزمین عرب تمہارے زیرِ قدم ہوگی۔ اور پھر سورہ صف جو مکی دور میں نازل ہوئی ہے اس میں ہے:

نَصْرٌ مِّنَ اللّٰہِ وَ فَتْحٌ قَرِیْبٌ ۔ (۱)

اللہ تعالیٰ کی طرف سے نصرت و فتح قریب ہے۔ گویا مکی دور میں عرب کی فتح کو ''فتح قریب'' کہا جا رہا ہے۔ یعنی وہ وقت دور نہیں بالکل قریب ہے اور سورہ فتح تو مدنی دور میں نازل ہوئی ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنَّا فَتَحْنَا لَکَ فَتْحاً مُّبِیْنًا ۝ (۲)

یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کو فتح مبین عطا فرمائی ہے۔ چنانچہ اسی سورۃ فتح میں دوسرے مقام میں ہے:

لَقَدْ رَضِیَ اللّٰہُ عَنِ الْمُؤْمِنِیْنَ اِذْ یُبَایِعُوْنَکَ تَحْتَ الشَّجَرَۃِ ط فَعَلِمَ مَا فِیْ قُلُوْبِھِمْ فَاَنْزَلَ السَّکِیْنَۃَ عَلَیْھِمْ وَ اَثَابَھُمْ فَتْحًا قَرِیْبًا۝ وَ مَغَانِمَ کَثِیْرَۃً یَّاْخُذُوْنَھَا. (۳)

یعنی اللہ تعالیٰ مؤمنین سے راضی ہوا جب وہ درخت تلے آپ سے بیعت کر رہے تھے۔ ان کے دلوں میں جو کچھ تھا اللہ تعالیٰ نے وہ جان لیا تو ان پر اطمینان اتارا اور انہیں ''فتح قریب'' کا انعام دیا اور بہت سا مالِ غنیمت جو ان کے قبضے میں آنے والا تھا اس کی نوید سنائی۔

ان صحابہ کرام کے دلوں میں اس وقت جو کیفیت تھی اس کے حساب سے اللہ تعالیٰ نے انہیں ''فتح قریب'' کی بشارت دی۔ اس آیت کریمہ میں "مؤمنین، یبایعون، قلوبھم، علیھم، اثابھم، یاخذون" وہ کلمات ہیں جو اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ مخاطب بہت سے لوگ ہیں۔ یعنی بہت سے لوگوں کے بارے میں بات کی جا رہی ہے جو صحابہ کرام ہیں تو گویا ان کو یہ بشارت دی جا رہی ہے کہ فتح قریب اور بالکل قریب ہے اور ظاہر ہے جو

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ السجدہ، آیت ۲۸۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الصفت، آیت ۱۳۔
۳۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الفتح، آیت ۱۔

چیز "مُبِین" ہوگی وہی قریب بھی ہوگی۔ اسی طرح دوسرے مقام پر ہے:

لَقَدْ صَدَقَ اللّٰہُ رَسُوْلَهُ الرُّءْ یَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰہُ آمِنِیْنَ مُحَلِّقِیْنَ رَءُ وْسَکُمْ وَ مُقَصِّرِیْنَ لَا تَخَافُوْنَ ط فَعَلِمَ مَالَمْ تَعْلَمُوْا ط فَجَعَلَ مِنْ دُوْنِ ذٰلِکَ فَتْحًا قَرِیْبًا o (۱)

اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کا خواب عملاً سچ کر دیا۔ البتہ تم لوگ ضرور مسجد حرام میں داخل ہوں گے اگر اللہ تعالیٰ چاہے امن و امان سے اپنے سروں کو منڈاتے ہوئے یا ترشواتے ہوئے بے خوف طور پر اس نے جانا جو تمہیں معلوم نہیں تو اس نے اسکے ماسوا فتح قریب رکھی ہے۔

اس آیت میں "**لتدخلن، امنین، محلقین، مقصرین، لا تخافون، لم تعلموا، کم**" وہ کلمات ہیں جو اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ اس سے مراد حضرات صحابہ کرام ہیں۔

اس آیت میں پہلے یہ بتایا گیا کہ عنقریب تم لوگ آزادی کے ساتھ بے خوف و خطر عمرہ ادا کرو گے اور مزید یہ بشارت بھی ہے۔

فَجَعَلَ مِنْ دُوْنِ ذٰلِکَ فَتْحًا قَرِیْبًا o

یعنی عمرہ کے علاوہ یہ بشارت بھی ہے کہ فتح قریب ہے۔ ''دُوْنَ'' کا معنیٰ ''سوا'' ہے۔ تو مطلب یہ ہوا کہ اس عمرہ کے سوا ایک اور چیز ہے اور وہ ''فتح قریب'' ہے۔ اس آیت کریمہ میں عمرہ کا ذکر پہلے ہے اور فتح قریب کا بعد میں ہے۔ چنانچہ ''عمرۃ القضاۃ'' ذوالقعدۃ ۷ھ میں ہوا۔ اس کے بعد ۸ھ میں مکہ مکرمہ فتح ہوا۔ اس لئے اس سے مراد مکہ مکرمہ کی فتح لینا قرین صواب ہے۔ جب کہ خیبر کی فتح ''عمرۃ القضاۃ'' سے تقریباً ۹ مہینے پہلے محرم ۷ھ میں ہوئی۔ تاہم بعض مفسرین کا رجحان اس طرف ہے کہ اس سے مراد خیبر کی فتح ہے۔ اور شاید ''قریب'' سے ان کا خیال اس طرف گیا ہو لیکن جب مکی دور میں مکہ مکرمہ کی فتح اور مسلمانوں

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الفتح، آیت ۲۷۔

کے غلبہ کو "فتح قریب" کہا جا رہا ہے تو اب تو صورتِ حال یہ ہے کہ لب بام میں دو ہاتھ کا فاصلہ ہے اسے بدرجہ اولیٰ قریب کہا جا سکتا ہے اور پھر چونکہ "خیبر" میں کامیابی مکہ مکرمہ کی فتح سے پہلے ہو گئی تو اس لئے بھی حضرات مفسرین کا ذہن اس طرف مائل ہوا ہو۔ لیکن یہ بات ذہن نشین رہے کہ "خیبر" کی فتح جزوی چیز تھی اس سے صرف یہود کا زور ٹوٹا اور یہود کا زور قریش یا عربوں کی طرح نہیں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انہیں مسلمانوں کے مقابل آنے کی کبھی ہمت نہیں ہوئی۔ وہ سازشوں سے اپنا کام نکالتے تھے۔ قریش اور عرب میدان میں اپنا فیصلہ چاہتے تھے۔ جزیرۃ العرب کے لحاظ سے یہود مسلمانوں کے مقابلہ میں ایسی قوت نہیں تھے جو قریش اور عرب تھے۔ اور مکہ مکرمہ کے فتح ہونے سے پورے جزیرۃ العرب پر اسلام کا غلبہ ہو گیا اور وللاٰخرۃ خیر لک من الاولیٰ کا برملا مظاہرہ ہوا۔

چنانچہ سورہ فتح کی ان تینوں مقامات کی آیات کو پیش نظر رکھ کے غور کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آ جائے گی کہ ان تینوں مقامات پر فتح سے مکہ مکرمہ کی فتح مراد ہے۔

اب رہ گئی یہ بات کہ سورہ فتح کی پہلی آیت میں "لک" ہے جس میں ضمیر خطاب واحد کی ہے اور دوسرے دونوں مقامات پر وہ صیغے اور ضمائر لائے گئے ہیں جو جمع کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس بشارت کیلئے کبھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو مخاطب بنایا گیا اور کبھی صحابہ کرام کو یہ شرف بخشا گیا۔ اور فتح جو حاصل ہوئی اس کی خوشی بھی سب کو تھی۔ اور اس سے جو فوائد اور ثمرات سامنے آئے وہ بھی سب کے لئے تھے۔ مثلاً اسلام کا غلبہ ہوا، امن و امان ہوا، خوف و خطرات ختم ہوئے، خوشحالی کا دور دورہ ہوا۔ تو اس میں سب مشترک تھے۔ ایسا نہیں ہوا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فوائد و ثمرات اپنی ذات کے لئے خاص کر لئے ہوں کہ یہ فتح مجھے عطا کی گئی ہے اور اس کے فوائد و ثمرات بھی میرے لئے ہوں گے۔ چونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سربراہی میں یہ سارے کام ہو رہے تھے اس لئے آپ کو بشارت دینا آپ کے مرتبہ کے لحاظ سے بالکل بجا تھا۔ لیکن اس کا ہرگز

۱۔ قرآن حکیم، سورۂ آل عمران، آیت ۱۲۳۔

یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ صحابہ کرام اس بشارت اور نعمت عظمیٰ سے خارج اور محروم ہیں۔ آپ کی متابعت میں وہ اس میں شامل ہیں۔ جیسے کہ قرآنِ حکیم میں ہے:

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَّ اَنْتُمْ اَذِلَّةٌ ط (۱)

اس آیت کریمہ میں "کم" اور "انتم" دونوں جمع حاضر کے لئے استعمال ہوئے ہیں اور اس بات پر دلالت کررہے ہیں کہ خطاب حضرات صحابہ کرام سے ہے۔ لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ نصرت صحابہ کرام کے لئے خاص تھی۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات گرامی اس میں شامل نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ "انا فتحنا لک" میں "ک" خطاب کی وجہ سے یہ عطا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ خاص ہے اور حضرات صحابہ کرام اس عطا سے خارج ہیں۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ فِيْ مَوَاطِنَ كَثِيْرَةٍ وَّيَوْمَ حُنَيْنٍ. (۱)

اللہ تعالیٰ نے بہت سے مواقع اور یوم حنین میں تمہاری نصرت فرمائی۔ اس میں "کم" ضمیر خطاب جو جمع کے لئے استعمال ہوئی ہے موجود ہے۔ اس کی وجہ سے یہ کہنا کہ یہ حضرات صحابہ کرام کے ساتھ خاص ہے۔ درست نہیں حضور سید الانبیاء کی ذاتِ گرامی اس میں کامل طور پر شامل ہے بلکہ آپ کی ذات کی بدولت صحابہ کرام کی نصرت و مدد کی گئی ہے۔

اس لئے اِنَّا فَتَحْنَا لَکَ فَتْحًا مُّبِيْنًا الآیۃ اور اس کے مابعد بیان کردہ چاروں نعمتوں میں حضرات صحابہ کرام کی شرکت عقل و درایت اور فہم و دراست کا تقاضا ہے۔ اس سلسلہ میں دوسری نعمت یعنی لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر میں شرکت کا ذکر کرتے ہوئے حضرت ابن عربی قدس سرہٗ لکھتے ہیں:

> ان الله قد شرک اهل البیت مع رسول الله صلى الله علیه وسلم فی قوله تعالیٰ لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک وما تأخر. (۲)

اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ التوبۃ، آیت ۲۵۔ ۲۔ فتوحات مکیہ، ج ۱، ص ۲۵۷۔

اہل بیت کو بھی شریک کیا ہے اور اس وقت کے اہل بیت بھی صحابہ تھے۔ اس لئے اس میں اصحاب کی شرکت ایک لازمی امر ہے۔ اور یہ سوچ قدیم سے چلی آ رہی ہے۔

فتحاً مبیناً :

اب ہم اس بات کا جائزہ لیتے ہیں کہ کیا واقعی یہ پانچ وہ خصوصیات ہیں جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ عالی تک محدود ہیں یا اور ہستیوں کو بھی یہ عطا ہوئیں۔

فتح مبین سے مراد مکہ مکرمہ کی فتح ہے، جو اسلام کے غلبہ کی بنیاد بنی اور جزیرۃ العرب پر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حیات ظاہری میں اسلام غالب آ گیا۔ اہل کتاب، مشرکین عرب اور دوسری قوتیں زیرنگیں ہوئیں اور ہر طرف اسلام کا پھریرا لہرانے لگا۔ اور دیکھتے ہی دیکھتے اسلام پوری دنیا میں سب سے بڑی ریاست کی صورت میں منصہ شہود پر جلوہ گر ہوا۔ یعنی ''فتح مبین'' سے آپ کو نبوت کے ساتھ عرب پر اقتدار مل گیا اور آپ نے اللہ تعالیٰ کے نظام کو قسط اور عدل کے ساتھ قائم کر دیا۔

ایسے مواقع دوسرے لوگوں کو بھی نصیب ہوئے۔ بس کسی کو صرف حکومت اور کسی کو نبوت وحکومت دونوں عطا ہوئیں۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

اِذْ قَالَ مُوْسٰی لِقَوْمِهٖ اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ جَعَلَ فِيْكُمْ اَنْبِيَآءَ وَ جَعَلَكُمْ مُّلُوْكًا.(۱)

اس میں ''ملوکا'' ملک کی جمع تکثیر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام سے لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام تک کئی اصحاب اقتدار بنی اسرائیل میں گزرے۔ اور آیت کریمہ میں بنی اسرائیل سے ان ملوک کا ہونا نعمت شمار کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اچھے لوگ تھے اور اللہ تعالیٰ کے دین کو قائم کرنے والے تھے۔ گویا اقتدار کی نعمت ان لوگوں کو ملی اور انہوں نے دین کو قائم کیا۔ اور یہ اقتدار بھی ان کے لئے فتح مبین ہی تھا۔ گو قرآنِ حکیم

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ المائدۃ، آیت ۲۰۔

میں اسے ''فتح مبین'' کے نام سے ذکر نہیں کیا گیا۔ نعمت کے کلمہ سے ذکر کیا گیا لیکن یہ چیز ان کے لئے ''فتح مبین'' ہی تھی کہ انہوں نے کسی شہر کو فتح کر کے اس کو مرکز بنا کر اپنا اقتدار وسیع کیا ہوگا۔ کیونکہ اقتدار قائم کرنے کے عموماً یہی طریقے ہوتے ہیں۔ حضرت نوح علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی:

رَبِّ اِنَّ قَوْمِیْ کَذَّبُوْنِ. فَافْتَحْ بَیْنِیْ وَ بَیْنَهُمْ فَتْحًا وَّ نَجِّنِیْ وَمَنْ مَّعِیَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ. فَاَنْجَیْنَاهُ وَمَنْ مَّعَه' فِی الْفُلْکِ الْمَشْحُوْنِ. ثُمَّ اَغْرَقْنَا بَعْدُ الْبَاقِیْنَ ٥ (۱)

اے میرے رب میری قوم مجھے جھٹلا رہی ہے تو میرے اور ان کے درمیان فیصلہ کر دے۔ اور مجھے اور جو مومنین میرے ساتھ ہیں انہیں نجات دیجئے۔ تو ہم نے ان کو اور جو ان کے ساتھ لدی ہوئی کشتی میں تھے نجات دی۔ پھر اس کے بعد ہم نے باقی لوگوں کو غرق کر دیا۔

اس آیت میں حضرت نوح علیہ السلام نے جو درخواست و دعا کی اس میں یہ کلمات استعمال کئے ہیں۔

فَافْتَحْ بَیْنِیْ وَ بَیْنَهُمْ فَتْحًا.

اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

اِنَّا فَتَحْنَا لَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا.

دونوں آیات کے کلمات میں ایک گونہ مماثلت ہے اور جب اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کی درخواست قبول فرمالی ان کی مطلوبہ خواہش پوری کر دی تو اب اگر ہم اس چیز کو اس طرح تعبیر کریں تو بالکل درست ہوگا۔

اِنَّا فَتَحْنَا لَکَ فَتْحًا.

گویا اللہ تعالیٰ نے جس طرح اس دور میں حضرت نوح علیہ السلام کو فتح عطا فرمائی ہے اسی

۱۔ قرآن حکیم، سورۃ الشعراء، آیت ۱۱۸۔

طرح حضرت خاتم الانبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام کے دور میں آپ کو فتح عطا فرمائی۔ اس لئے یہ کہنا کہ اس قسم کی فتح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ خاص ہے، درست معلوم نہیں ہوتا۔ یہ اور بات ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی فتح میں مکہ مکرمہ کا ذکر نہیں لیکن اس کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

وَ قَتَلَ دَاوٗدُ جَالُوْتَ وَ اٰتٰهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ.(۱)

حضرت داؤد علیہ السلام نے جہاد کیا اور جالوت کو قتل کر دیا اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو ملک عطا فرمایا۔ جب ملک عطا ہوا تو ابتداء میں چھوٹا سا علاقہ فتح ہوا اور وہ پھیلتا پھیلتا بڑا ہو گیا۔ اس میں حضرت داؤد علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا نظام قائم کیا۔ گویا حضرت داؤد علیہ السلام کو نبوت بھی ملی اور حکومت بھی۔ اسی طرح حضور علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے نبوت بھی دی اور حکومت بھی دی۔ گو مدینہ منورہ میں آپ کی حکومت قائم تھی مگر مکہ مکرمہ کی فتح کے بعد آپ کی حکومت پورے جزیرۃ العرب پر پھیل گئی۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کے بارے میں قرآنِ حکیم میں ہے کہ انہوں نے دعا کی۔

هَبْ لِیْ مُلْكًا لَّا یَنْۢبَغِیْ لِاَحَدٍ مِّنْۢ بَعْدِیْ. (۲)

اے میرے رب مجھے ایسی سلطنت عطا فرما جو میرے بعد کسی کو میسر نہ ہو۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کی سلطنت بڑی وسیع تھی اور مشہور یہ ہے کہ پوری دنیا پر ان کی حکمرانی تھی۔ حضرت داؤد علیہ السلام کی وراثت میں جو سلطنت ان کو ملی تھی انہوں نے اسے وسعت دے کر خوب پھیلایا۔ غرضیکہ یہ فتح اور کامیابی حضرت سلیمان علیہ السلام کو بھی اللہ تعالیٰ نے عطا فرمائی۔ اور ان کے ہاں بھی نبوت و سلطنت دنوں جمع ہو گئیں اور اس سلطنت میں انہوں نے اللہ تعالیٰ کا نظام نافذ کیا۔ اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو بھی اللہ تعالیٰ نے نبوت و سلطنت دونوں عطا فرمائیں اور آپ نے اپنی سلطنت میں اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے نظام کو نافذ فرمایا۔

قارئینِ محترم! مکہ مکرمہ فتح ہوا اور اس کے بعد آپ کی سلطنت پورے جزیرۃ

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ البقرہ، آیت ۲۵۱۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ ص، آیت ۳۵۔

العرب پر پھیل گئی۔ اللہ تعالیٰ کی وحدت و عبودیت کی بالادستی قائم ہو گئی۔ اور یہی کام بعض دوسرے انبیاء کرام نے بھی کیا اور اس کے علاوہ بعض دوسرے لوگوں نے احکام الٰہیہ کے نفاذ کی سعادت حاصل کی۔ اب جو لوگ یہ بات کہتے ہیں کہ یہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی سے خاص ہے، درست معلوم نہیں ہوتا اور پھر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی برکت سے آپ کے امتیوں کو بھی یہ سعادت حاصل ہوئی کہ انہیں کسی علاقہ کی حکمرانی ملی اور انہوں نے اس میں اللہ کے دین کو نافذ کیا۔

وَ یُتِمَّ نِعۡمَتَہٗ عَلَیۡکَ :

ہر انسان کو اللہ تعالیٰ کی اتنی کثیر تعداد میں نعمتیں حاصل ہیں اگر وہ ان کو شمار کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا۔ اس کے وجود اور پھر اس کی داخلی اور خارجی نعمتیں اتنی بے حد اور بے حساب ہیں۔ نہ انسان اس کی تعداد پر گرفت کر سکتا ہے اور نہ ہی ان کا شکریہ ادا کر سکتا ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

> اَللّٰہُ الَّذِیۡ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضَ وَ اَنۡزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ط فَاَخۡرَجَ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزۡقًا لَّکُمۡ ط وَسَخَّرَ لَکُمُ الۡفُلۡکَ لِتَجۡرِیَ فِی الۡبَحۡرِ بِاَمۡرِہٖ. وَ سَخَّرَ لَکُمُ الۡاَنۡہٰرَ. وَ سَخَّرَ لَکُمُ الشَّمۡسَ وَ الۡقَمَرَ دَآئِبَیۡنِ. وَ سَخَّرَ لَکُمُ الَّیۡلَ وَ النَّہَارَ. وَ اٰتٰکُمۡ مِّنۡ کُلِّ مَا سَاَلۡتُمُوۡہُ. وَ اِنۡ تَعُدُّوۡا نِعۡمَۃَ اللّٰہِ لَا تُحۡصُوۡہَا. (۱)
>
> اللہ وہ ذات ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور بلندی سے بارش برسائی۔ پھر اس پانی کے ذریعہ پھلوں کی قسم سے تمہارے لئے رزق پیدا کیا اور کشتی کو مسخر کیا کہ وہ اللہ کے حکم سے سمندر میں چلے اور تمہارے لئے نہریں جاری کیں اور تمہارے لئے سورج اور چاند کو مسخر کیا جو ہمیشہ چلتے رہتے ہیں اور تمہارے لئے رات اور دن کو مسخر کیا

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ ابراہیم، آیت ۳۴۔

اور ہر وہ چیز جو تمہاری ضرورت تھی تمہیں دی اور اگر تم اللہ کی نعمتیں شمار کرنے لگو تو نہیں کر سکتے۔ اللہ تعالیٰ کی یہ وہ نعمتیں ہیں جن سے تمام انسان فائدہ اٹھاتے ہیں لیکن یہ مادی نعمتیں ہیں اور سب کے لئے ہیں۔ ان کے علاوہ روحانی نعمتیں ہیں وہ اللہ تعالیٰ اپنے ان بندوں کو عطا فرماتا ہے جن پر اس کا خصوصی فضل ہوتا ہے۔

قرآنِ حکیم میں ہے:

اَنۡعَمَ اللّٰہُ عَلَیۡهِمۡ مِّنَ النَّبِیّٖنَ مِنۡ ذُرِّیَّةِ اٰدَمَ. (۱)

اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی ذریت و اولاد میں سے انبیاء کرام پر اپنا انعام فرمایا۔ ایک انعام تو یہی ہے کہ انہیں مقام نبوت سے سرفراز فرمایا۔ اپنا قرب اور معرفت عطا فرمائی۔ مخلوق میں انہیں بلندی عطا فرمائی۔ اس کے علاوہ بے شمار نعمتوں سے سرفراز فرمایا۔

قرآنِ حکیم میں ہے:

اَنۡعَمَ اللّٰہُ عَلَیۡهِمۡ مِّنَ النَّبِیّٖنَ وَالصِّدِّیۡقِیۡنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِیۡنَ. (۲)

اس آیت کریمہ سے اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کے علاوہ صدیقین، شہدا اور صالحین پر بھی اپنے انعام کا ذکر فرمایا۔ قرآنِ حکیم میں حضرت سلیمان علیہ السلام کی درخواست کا بیان ہے:

رَبِّ اَوۡزِعۡنِیۡۤ اَنۡ اَشۡکُرَ نِعۡمَتَکَ الَّتِیۡۤ اَنۡعَمۡتَ عَلَیَّ وَ عَلٰی وَالِدَیَّ (۳)

اے میرے رب مجھے توفیق عطا فرما کہ میں تیری اس نعمت کا شکریہ ادا کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے والدین پر کی ہے۔

حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کے بارے قرآنِ حکیم میں ہے۔

اَنۡعَمَ اللّٰہُ عَلَیۡهِ وَ اَنۡعَمۡتَ عَلَیۡهِ.

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ مریم، آیت ۵۸۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ النساء، آیت ٦۹۔

۳۔ قرآنِ حکیم، سورۃ احقاف، آیت ۱۵۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے ان پر انعام کیا اور آپ نے بھی ان پر انعام کیا۔ ان آیات کریمہ سے یہ بات طے ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی نعمتوں سے تمام لوگوں کو نوازا ہے اور حضرات انبیاء کرام کو خصوصیت سے نوازا ہے۔ اور پھر انبیاء کرام کے متبعین کو بھی اپنی نعمتوں سے سرفراز فرمایا ہے۔ یہاں تک تو بات صرف نعمت کی تھی۔ اب ہم ''اتمام نعمت'' کی بات کرتے ہیں۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

> اور اللہ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے پیٹ سے پیدا کیا کہ تم کچھ نہیں جانتے تھے اور تمہیں کان اور آنکھ اور دل دیئے کہ تم شکرگزار ہو جاؤ۔ کیا انہوں نے آسمان کی فضا میں پرندے نہیں دیکھے جو مسخر ہیں انہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں روکتا اس میں نشانیاں ہیں اس قوم کیلئے جو ایمان لاتی ہے۔ اور اللہ نے تمہیں رہنے کیلئے گھر دیئے اور تمہارے لئے حیوانوں کی کھالوں سے کچھ گھر بنائے جو تمہیں سفر کے دن ہلکے لگتے ہیں اور قیام کے دن اور ان کی اون اور ببری اور بالوں سے کچھ گھریلو سامان اور استعمال کی چیزیں ایک وقت متعین تک۔ اور اللہ نے تمہیں اپنی بنائی ہوئی چیزوں سے سائے دیئے۔ اور تمہارے لئے پہاڑوں میں چھپنے کی جگہ بنائی اور تمہارے لئے کچھ لباس بنائے کہ تمہیں گرمی سے بچائیں اور کچھ لباس کہ جنگ میں تمہاری حفاظت کریں۔
>
> كَذٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُوْنَ .
>
> یونہی تم پر اپنی نعمت پوری کرتا ہے تاکہ تم فرمانبردار ہو جاؤ۔(۱)

ان آیات میں ان قدرتی اور فطرتی نعمتوں کے علاوہ دوسری نعمتوں کا بیان ہے جو انسانوں کو دستیاب ہیں یا ہو جاتیں ہیں ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''یتم نعمتہ علیکم'' تم پر اپنی نعمت کا اتمام کرتا ہے۔ یعنی ان آیات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام نعمتوں کا اتمام انسان پر ہوا ہے۔ اور اتمام نعمت کی یہ دولت انسان کو حاصل ہے۔ قرآنِ

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ النحل، آیۃ ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱

حکیم میں اللہ تعالیٰ نے وضو، غسل اور تیمم کے ذریعے طہارت حاصل کرنے کے احکام کے بعد بیان فرمایا۔

وَلٰکِنۡ یُّرِیۡدُ لِیُطَهِّرَکُمۡ وَلِیُتِمَّ نِعۡمَتَہٗ عَلَیۡکُمۡ.

لیکن اللہ تعالیٰ ارادہ فرماتا ہے کہ وہ تمہیں پاک کر دے اور تم پر اپنی نعمت تمام کر دے۔(۱)

یعنی وہ اہل ایمان جو طہارت و نظافت سے رہتے ہیں اور اپنے جسم کو ہر طرح کی آلائشوں سے پاک وصاف رکھتے ہیں۔ ان کے بارے میں کہا جا رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہے کہ وہ تم پر ''اتمامِ نعمت'' کر دے۔ گویا طاہرین کو بھی اتمام نعمت کا شرف حاصل ہے۔

قرآنِ حکیم میں ہے:

وَیُتِمُّ نِعۡمَتَہٗ عَلَیۡکَ وَعَلٰۤی اٰلِ یَعۡقُوۡبَ کَمَاۤ اَتَمَّہَا عَلٰۤی اَبَوَیۡکَ مِنۡ قَبۡلُ اِبۡرٰہِیۡمَ وَ اِسۡحٰقَ. (۲)

حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنا خواب والد گرامی کے سامنے بیان کیا تو انہوں نے جواب میں ارشاد فرمایا۔ اللہ تعالیٰ آپ پر اپنی نعمت تمام کرے گا اور حضرت یعقوب علیہ السلام کی آل پر بھی جیسا کہ اس نے آپ کے ابوین حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت اسحٰق علیہ السلام پر اپنی نعمت کو تمام و کامل کیا تھا۔

جب ہم ان آیات کریمہ پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ ''اتمام نعمت'' جو دنیاوی لحاظ سے ہے وہ تمام انسانوں کو حاصل ہے یا حاصل ہو سکتی ہے اور وہ ''اتمام نعمت'' جو دینی اور روحانی لحاظ سے ہے وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت اسحٰق علیہ السلام، حضرت یعقوب علیہ السلام، حضرت یوسف علیہ السلام اور آلِ یعقوب کو حاصل تھیں اور اس سے پہلے ہم ''طاہرین'' کا ذکر کر چکے ہیں کہ انہیں بھی اتمام نعمت کی یہ دولت حاصل تھی۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ المائدۃ، آیت ۶ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ یوسف، آیت ۶۔

۳۔ قرآنِ حکیم، سورۃ بقرہ، آیت ۱۵۰۔

فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِیْ وَلِاُتِمَّ نِعْمَتِیْ عَلَیْکُمْ ط (۳)

تحویلِ قبلہ کے حوالے سے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں سے فرمایا کہ تم ان سے نہ ڈرو اور مجھ سے ڈرو تاکہ میں اپنی نعمت تم پر پوری کر دوں۔ یعنی جب تم خشیت الٰہی میں کامل ہو جاؤ گے تو میں تم پر اتمام نعمت کر دوں گا۔ یعنی تحویل قبلہ کے وقت مسلمانوں نے جس جذبہ اطاعت کا مظاہرہ کیا اس سے ظاہر ہوتا تھا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تعلیم وتربیت ان میں کافی حد تک اثر پذیر ہو چکی ہے وہ اَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعٰلَمِیْنَ کی صورت اختیار کر چکے ہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس موقع پر ہدایت دیتے ہوئے فرمایا کہ تم خشیت مجھ ہی سے رکھو جیسا کہ اس موقع پر تم نے مظاہرہ کیا اور جب تم اس میں کامل ہو جاؤ گے تو میں تم پر ''اتمام نعمت'' کر دوں گا۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

> اَلْیَوْمَ یَئِسَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ دِیْنِکُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ. اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ. وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا. (۱)
>
> آج کے دن کافر تمہارے دین کے بارے میں ناامید ہو گئے ہیں۔ تو تم ان سے نہ ڈرو اور مجھ سے ڈرو آج میں نے تمہارے لئے تمہارا دین کامل کر دیا ہے اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی ہے اور تمہارے لئے اسلام کو دین پسند کیا ہے۔

ان دونوں آیات میں ''لا تخشوا'' اور ''اخشوا'' اور ''کم'' ضمیر اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اس سے مراد اس وقت کے مسلمانوں کا جم غفیر ہے۔ پہلے تو اللہ تعالیٰ نے تحویل قبلہ کے وقت فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم پر اتمام نعمت کرے گا۔ اور اس کے مخاطب اس وقت کے صحابہ کرام تھے پھر چند سال بعد حجۃ الوداع کے موقع پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی جس میں اللہ تعالیٰ نے دوسری باتوں کے علاوہ فرمایا وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ میں نے تم پر

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ المائدہ، آیت ۳۔

نعمت تمام اور کامل کر دی۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی متابعت کی وجہ سے یہ اعزاز ملا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا کہ اگر "وَیُتِمَّ نِعۡمَتَہٗ عَلَیۡکَ" میں اتمام نعمت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی کے ساتھ خاص ہے تو پھر اسے صحابہ کرام کے لئے نہیں ہونا چاہئے تھا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اتمام نعمت آپ سے پہلے بھی لوگوں کو حاصل تھی اور آپ کو بھی حاصل تھی اور آپ کی وساطت سے حضرات صحابہ کرام کو بھی حاصل تھی۔ اس لئے اس کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ خاص کرنے کا قول درست نہیں ہے اور اس پر یہ آیات قرآنیہ گواہ ہیں۔

وَیَہۡدِیَکَ صِرَاطًا مُّسۡتَقِیۡمًا :

اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کو اس دنیا میں ہادی و مہدی بنا کر بھیجا ہے۔ اس کی ذات تو وہ ہے کہ یَہۡدِیۡ مَنۡ یَّشَآءُ جسے چاہے وہ ہدایت دے اور پھر مَنۡ یَّہۡدِہِ اللّٰہُ فَلَا مُضِلَّ لَہٗ جسے وہ ہدایت دے اسے کوئی طاقت گمراہ کرنے والی نہیں ہو سکتی۔ اس ذات عالی نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فرمایا وَیَہۡدِیَکَ صِرَاطًا مُّسۡتَقِیۡمًا تاکہ وہ ہدایت دے آپ کو صراطِ مستقیم کی۔ اب اگر اس مقام پر یہ کہا جائے کہ یہ ہدایت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ خاص ہے تو اس سے نظام ہدایت درہم برہم ہو کے رہ جائے گا۔ جب ہم اس موضوع کی آیات کو دیکھتے ہیں تو ہمیں اس کی ایسی کوئی خصوصیت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات کے ساتھ نظر نہیں آتی۔ اس لئے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے پہلے انبیاء کرام گزرے ہیں وہ بھی ہادی و مہدی تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو بھی ہدایت یافتہ بنایا اور آپ کو بھی ہدایت یافتہ بنایا۔ اور آپ کی وساطت سے آپ کی امت کے علماء کرام کو بھی ہدایت دی چنانچہ آپ کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے لے کر آج تک مسلسل یہ سلسلہ جاری ہے کہ وہ خود ہدایت کی بنیادوں کو سمجھتے ہیں اور دوسروں کو اس کی تعلیم دیتے ہیں۔ جب یہ ہدایت دوسرے انبیاء کرام کو بھی حاصل تھی اور آپ کی وساطت اور آپ کی برکت سے آپ کی امت کے اہل علم کو بھی حاصل ہے تو پھر اس کی آپ کی ذات سے ایسی کون سی تخصیص پائی جاتی ہے کہ یہ حضور علیہ السلام کی ذات تک محدود ہے اور آپ ہی کے ساتھ خاص ہے۔ قرآن حکیم میں

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں ہے۔

اِجۡتَبَاہُ وَ ھَدَاہُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسۡتَقِیۡم. (۱)

اللہ تعالیٰ نے انہیں چنا اور صراطِ مستقیم کی طرف ہدایت دی۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ صراطِ مستقیم کی ہدایت حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ خاص ہے اور یہ وہ اعزاز ہے جو اور کسی کو نہیں ملا تو بڑی عجیب بات ہوگی۔

قرآنِ حکیم میں اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم، حضرت اسحٰق، حضرت یعقوب، حضرت نوح، حضرت داؤد، حضرت سلیمان، حضرت ایوب، حضرت یوسف، حضرت موسیٰ، حضرت ہارون، حضرت زکریا، حضرت یحییٰ، حضرت عیسیٰ، حضرت الیاس، حضرت اسمٰعیل، حضرت یسع، حضرت یونس اور حضرت لوط علیہم السلام کے ذکر کے بعد فرمایا:

مِنۡ اٰبَآئِھِمۡ وَ ذُرِّیّٰتِھِمۡ وَاِخۡوَانِھِمۡ وَاجۡتَبَیۡنَاھُمۡ وَھَدَیۡنَاھُمۡ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسۡتَقِیۡمٍ. (۲)

ان کو اور ان کے آباء، اولاد اور بھائیوں کو ہم نے چن لیا اور ہدایت دی انہیں صراطِ مستقیم کی۔ یہاں ان انبیاء کرام کے ساتھ ان کے آباء، اولاد اور اخوان کو بھی اللہ تعالیٰ نے صراط مستقیم کی ہدایت دی۔

اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان انبیاء کرام کے بارے میں میں مزید فرمایا:

اُولٰئِکَ الَّذِیۡنَ ھَدَی اللہُ فَبِھُدٰھُمُ اقۡتَدِہۡ. (۳)

یعنی یہ وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے ہدایت سے سرفراز فرمایا ہے۔ آپ ان کی ہدایت کی اقتدا کریں تو جب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ان کی ہدایت کی اقتداء کا حکم دیا جا رہا ہے تو پھر یہ معلوم ہوا کہ ان انبیاء کرام کی ہدایت اور صراط مستقیم وہی ہے جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہدایت اور صراط مستقیم ہے۔

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ النحل، آیت ۱۲۱۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الانعام، آیت ۸۷۔

۳۔ قرآنِ حکیم، سورۃ انعام، آیت ۹۰۔

اب سورہ فتح میں جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وہ یہ ہے:

وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيْمًا.

تاکہ اللہ تعالیٰ آپ کو صراطِ مستقیم کی ہدایت دے۔

اسی طرح قرآنِ حکیم میں ہے:

اِنَّنِیْ هَدَانِیْ رَبِّیْ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ. (۱)

بے شک مجھے میرے رب نے صراطِ مستقیم کی طرف رہنمائی کی۔

ان آیات پر ایک دفعہ نظر ڈالئے:

اِجْتَبَاهُ وَ هَدَاهُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ.

اِجْتَبَيْنَاهُمْ وَ هَدَيْنَاهُمْ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ

يَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيْمًا.

جب ان آیات پر نظر ڈالی جائے گی تو هداه، هديناهم، هداني، يهديك، صراط، مستقيم. وہ کلمات ہیں جو ان سب آیات کریمہ میں مشترک ہیں اور پھر اسی سورہ فتح میں صحابہ کرام کے بارے میں ہے۔

وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيْمًا. (۲)

اب اس آیت کریمہ میں اور يَهْدِيَكَ صِرَاطاً مُّسْتَقِيْمًا. میں کلمات کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے گزشتہ انبیاء کرام کو بھی صراط مستقیم کی ہدایت دی اور آپ کو بھی صراطِ مستقیم کی ہدایت دی اور آپ کی وساطت اور متابعت سے حضرات صحابہ کرام کو ہدایت دی تو اس سے تخصیص کیا ہوئی۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ سورہ فتح کی اس آیت کے حصہ میں جو چیز بیان کی گئی ہے وہ دوسرے انبیاء کرام کے ہاں بھی موجود ہے۔ اسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی تک محدود کرنا یا آپ کے ساتھ خاص قرار دینا درست نہیں ہے۔

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ انعام، آیت ۱۶۱۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الفتح، آیت ۲۰۔

ثابت قدمی کی قید بے سود ہے

لیکن اس بحث کے آخر میں ہم یہ بات بھی کہنا چاہتے ہیں کہ اس آیت کی تفسیر میں بعض لوگوں کی متابعت میں مولانا سعیدی نے استقامت اور ثابت قدمی کے کلمات استعمال کئے ہیں۔ لیکن ہمارے علم میں ایسے کوئی نبی یا رسول نہیں ہیں جنہوں نے نعوذ باللہ اپنے منصب سے بغاوت کی ہو اور اللہ تعالیٰ نے انہیں منصب نبوت و رسالت سے معزول کر دیا ہو یا کسی نبی یا رسول سے ایسا کوئی عمل صادر ہوا ہو جس کی بنیاد پر وہ معزول کر دیئے گئے ہوں۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک جتنے انبیاء کرام اور رسل عظام تشریف لائے سارے تو ثابت قدم ہی رہے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں استقامت اور ثابت قدمی عطا فرمائی تو جب گزشتہ انبیاء کرام بھی ثابت قدم رہے اور آپ بھی ثابت قدم رہے تو پھر وجہ اختصاص کیا ہوئی۔ تو جب "ثابت قدمی" کی قید معنی میں کوئی اختصاص پیدا نہیں کر رہی تو اس کا اضافہ اور استعمال بے سود ہوا۔

حقیقت یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام پر نزول وحی کو تقریباً اٹھارہ انیس برس ہو چکے ہیں اور جبرئیل علیہ السلام وحی لے کر آ رہے ہیں اور اتنی مدت سے آپ رشد و ہدایت کے کام میں لگے ہوئے ہیں۔ اسلئے آپ کے صراطِ مستقیم پر قائم ہونے اور اس پر استقامت و استحکام میں کوئی شک و شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ آپ **وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی ○ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی ○** سے متصف ہیں تو پھر یہاں صراطِ مستقیم کی ہدایت کا کیا مفہوم ہو سکتا ہے۔

ہم یہ سمجھتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے غلبہ اسلام کے لئے جو طویل جدوجہد کی اور اس کے لئے مختلف النوع اقدامات کئے جس سے آپ کامیابی کی طرف بڑھتے گئے اور ایک روز گوہر مقصود آپ کو حاصل ہو گیا اور وہ جزیرۃ العرب پر غلبہ اسلام تھا۔ آیت کے سیاق و سباق کو پیش نظر رکھ کر غور کیا جائے تو یہ بات دماغ میں آتی ہے کہ اس سے مراد درست سمت میں وہ پے در پے اقدامات ہیں جو یہاں تک پہنچنے میں ممد و معاون ثابت ہوئے۔ خود معاہدہ حدیبیہ میں حالات کی سنگینی کے باوجود آپ نے صلح کی طرف قدم بڑھایا اور حضرات صحابہ کرام کی آزردگی اور شکستگی کے باوجود معاہدہ کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ یہاں

صراطِ مستقیم کی ہدایت سے مراد بھی یہی اقدامات اور کارروائیاں ہیں جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرمارہا ہے کہ درست سمت میں اقدامات اور کارروائیوں کی رہنمائی ہم نے کی اور مستقبل میں بھی ہم ہی یہ کام کریں گے یعنی ان تجاویز یا معاہدہ حدیبیہ کی تجویز ہم نے آپ کے قلب سلیم میں القاء کی۔ جس طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى اور جب آپ نے کنکریاں پھینکی آپ نے نہیں پھینکی بلکہ اللہ تعالیٰ نے پھینکی۔ اسی طرح یہ اقدامات اور کارروائیاں جو آپ کرتے رہے یا وہ اقدام اور کارروائی جو آپ نے حدیبیہ میں کر کے کامیابی حاصل کی ہے اسے اللہ تعالیٰ بایں معنی اپنی طرف منسوب فرمارہا ہے کہ یہ سب چیزیں میں نے ہی آپ کے دل میں القا فرمائیں ہیں اور حضرات صحابہ کرام کو بھی آپ کی اطاعت و اتباع میں ہم نے ہی لگایا ہے۔ اور اسلام کی اشاعت میں توسیع اور پھیلاؤ کی تدبیریں ہم ہی آپ کے دل و دماغ میں ڈالیں گے۔

وَ يَنْصُرَكَ اللّٰهُ نَصْرًا عَزِيْزًا :

تاکہ اللہ تعالیٰ آپ کو ایسی نصرت عطا فرمائے جو غالب اور بالادست کرنے والی ہو۔ یعنی اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ ہم آپ کی نصرت ''نصراً عزیزا'' سے کریں گے۔ یہ نصرت اگر حضور علیہ السلام کی ذات گرامی سے خاص ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی اور کی نصرت نہیں کی۔ حالانکہ قرآنِ حکیم میں ہے:

وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ (۱)

مؤمنین کی نصرت اور تائید کرنا ہم پر حق ہے۔ یہ بات ٹھیک ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کسی کا کوئی حق واجب الادا نہیں ہے مگر اس ذات عالی نے مؤمنوں کی تائید و نصرت اپنے ذمہ لے لی ہے۔ قرآنِ حکیم میں ایسی کئی مثالیں موجود ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کی تائید و نصرت فرمائی۔ انہیں غالب فرمایا اور حکمرانی عطا فرمائی۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ کے اولوالعزم رسولوں میں سے تھے۔ اور مرسلین

۱۔ قرآن حکیم، سورۂ روم، آیت ۴۷۔

کے بارے میں قرآنِ حکیم میں ہے:

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِيْنَ وَكَفٰى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَّ نَصِيْرًا ۝ (۱)

اور اسی طرح ہم نے ہر نبی کے لئے مجرمین میں سے دشمن بنائے ہیں اور تیرا رب ہدایت دینے والا اور مدد کرنے والا کافی ہے۔ یعنی دشمنوں کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ انبیاء کرام کی نصرت و مدد کرتا ہے اور دشمنوں پر غالب کر دیتا ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

وَنُوْحًا اِذْ نَادٰى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهٗ فَنَجَّيْنٰهُ وَاَهْلَهٗ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيْمِ ۝ وَنَصَرْنٰهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَا ط اِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمَ سَوْءٍ فَاَغْرَقْنٰهُمْ اَجْمَعِيْنَ ۝ (۲)

اور اس سے پہلے جب حضرت نوح علیہ السلام نے پکارا تو ہم نے ان کی پکار کا جواب دیا۔ پھر ہم نے انہیں اور ان کے اہل کو بڑی مصیبت سے نجات دی۔ اور ان لوگوں کے مقابلہ میں جو ہماری آیات کو جھٹلاتے تھے انکی مدد کی، وہ بڑی قوم تھی، ان سبکو ہم نے غرق کر دیا۔

گویا اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کی نصرت فرمائی کہ ان کے دشمنوں کو غرق کر دیا۔ اسی طرح قرآنِ حکیم میں ہے۔

وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلٰى مُوْسٰى وَ هَارُوْنَ. وَنَجَّيْنَاهُمَا وَ قَوْمَهُمَا مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيْمِ. وَ نَصَرْنَاهُمْ فَكَانُوْا هُمُ الْغَالِبِيْنَ ۝ (۳)

اور یقیناً ہم نے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت ہارون علیہ السلام پر احسان کیا اور انہیں بڑی مصیبت سے نجات دی اور ان کی نصرت و مدد کی تو وہ غلبہ پانے والوں میں سے ہو گئے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان دونوں حضرات کی مدد و نصرت فرمائی اور ان کے دشمنوں کو سمندر میں غرق کر دیا۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بارگاہ خداوندی میں درخواست کی۔

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ فرقان، آیت ۳۱۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الانبیاء، آیت ۷۷۔

۳۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الصافات، آیت ۱۱۶۔

وَاجْعَلْ لِّیْ مِنْ لَّدُنْکَ سُلْطَانًا نَّصِیْرًا ۝ (۱)
اور مجھے اپنے پاس سے ایسی قوت عطا فرما جو مددگار ہو۔

گویا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ سے ایک بھاری بھرکم طاقت وقوت کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ یہ مطالبہ مکی دور میں کیا تھا اب معاہدہ حدیبیہ کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

وَ یَنْصُرَکَ اللّٰہُ نَصْرًا عَزِیْزًا۔

یعنی اللہ تعالیٰ آپ کی ایسی نصرت وتائید کرے گا جو غلبہ قائم کرنے والی ہو۔
قارئین کرام! اللہ تعالیٰ نے تمام مسلمانوں کی نصرت فرمائی۔ انبیاء کرام کی خاص طور پر زبردست نصرت فرمائی کہ ان کی مخالف قوتوں کو نسیاً منسیا کر کے رکھ دیا اور اپنے معزز اور محترم بندوں حضرات انبیاء کرام اور رسل عظام کا غلبہ قائم کر دیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نصرت فرمائی کہ جزیرۃ العرب پر آپ کو غالب کر دیا اور آپ کے دشمنوں کو بدر، حنین، احزاب میں قتل و ذلیل کیا اور فتح مکہ کے وقت ان کے متکبر ومغرور ''سر'' نگوں ہو گئے۔ اور پورے عرب پر "وَرَفَعْنَا لَکَ ذِکْرَکَ" کا علم لہرانے لگا۔ سرزمین عرب کفر وشرک کی غلاظت ونجاست سے پاک کر دی گئی۔ لوگوں کے گھروں اور دلوں میں اسلام کا چراغ روشن کر دیا گیا۔ ہر طرف اور ہر سو اللہ تعالیٰ کی وحدت وعبودیت کا غلغلہ ہو گیا اور اس طرح عرب کی سرزمین اللہ کے نور سے جگمگانے لگی۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے عام مؤمنین کی بھی نصرت فرمائی، انبیاء کرام اور رسل عظام کی بھی نصرت فرمائی اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام جو انبیاء ومرسلین کے سردار ہیں ان کی بھی نصرت فرمائی تو پھر وجہ اختصاص کیا ہوئی۔ اس لئے ہم یہ بات کہنا چاہتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ نصرت و مدد انبیاء کرام کو حاصل نہیں تھی تو یہ بات غلط ہے اور اگر یہ کہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی امت کو حاصل نہیں تھیں تو یہ بات غلط ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جس طرح گزشتہ انبیاء کرام پر ایمان لانے والوں کی نصرت و مدد فرمائی۔ اسی طرح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ایمان لانے والوں کی بھی نصرت و مدد فرمائی اور امیر المؤمنین حضرت عمر

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ بنی اسرائیل، آیت ۸۰۔

رضی اللہ عنہ کے دور میں اسلامی مملکت روئے زمین کی سب سے وسیع و عریض مملکت تھی۔

قارئین کرام! ہم نے ان پانچ نعمتوں کے بارے میں وضاحت کر دی کہ یہ تمام چیزیں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات گرامی کے لئے کوئی اختصاص نہیں رکھتیں اور یہ نعمتیں دوسرے حضرات کو بھی حاصل ہیں۔ اب سنئے امام فخر الدین رازی کیا لکھتے ہیں۔

لان المغفرة و ان كانت عظيمة لكنها عامة لقوله تعالىٰ اِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوب جَمِيعًا. وقال وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ. ولئن قلنا بان المراد من المغفرة فی حق النبی علیه السلام العصمة. فذالک لم يختص بنبينا. بل غيره من الرسل كان معصوماً. و اتمام النعمة كذالك. قال الله تعالىٰ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ. وقال يا بنی اسرائيل اذكروا نعمتی التی انعمت عليكم و كذلک الهداية قال الله تعالى يَهْدِیْ اِلَيْهِ مَنْ يَّشَآءُ فعمم. كذالک النصر قال الله وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِيْنَ ○ اِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُوْرُوْنَ. اما الفتح فلم يكن لاحد غير النبی صلى الله عليه وسلم. (۱)

مغفرت اگرچہ بہت بڑی عظمت ہے لیکن عامہ یعنی سب کو شامل ہے۔ بوجہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے کہ بے شک اللہ تعالیٰ تمام گناہوں کو معاف کر دے گا۔ اور فرمایا اللہ تعالیٰ شرک کے ماسوا تمام گناہ معاف کر دے گا۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ اس سے مراد اگر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں تو پھر آپ کی عصمت مراد ہے اور یہ بھی ہمارے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ خاص نہیں بلکہ آپ کے علاوہ دوسرے رسل عظام بھی معصوم ہیں۔ اور اتمام نعمت کی بھی یہی صورت حال ہے کہ

۱۔ تفسیر کبیر، ج ۲۷، ۲۸، ص ۷۹۔

اللہ نے فرمایا کہ آج میں نے تمہارے لئے تمہارا دین کامل کر دیا ہے اور تم پر اپنی نعمت کا اتمام کر دیا ہے اور فرمایا۔ اے بنی اسرائیل! یاد کرو میری نعمت کو وہ جو میں نے تم پر انعام کیا ہے۔ اور اسی طرح ہدایت کی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وہ صراطِ مستقیم کی طرف جسے چاہے ہدایت دیتا ہے پس اسے بھی اللہ تعالیٰ نے عام رکھا اور یہی حال نصرت کا بھی ہے اس کا ارشاد ہے کہ اپنے مرسلین بندوں کے بارے میں ہمارا فیصلہ پہلے سے موجود ہے کہ بے شک ان لوگوں کی مدد کی جائے گی۔ رہ گئی بات فتح کی تو وہ صرف حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لئے ہے۔

حضرت امام رازی قدس سرہ کی اس تفسیر سے ہماری چار باتوں کی تائید ہوتی ہے۔ اب جہاں تک فتح کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم نے وضاحت کے ساتھ لکھا ہے اور ان ہی بنیادوں پر لکھا ہے اور پھر اس میں صحابہ کرام کی شرکت کو بھی بیان کیا ہے۔ اور اس جیسی فتوحات جو دوسرے انبیاء کرام کو عطا ہوئیں ان کا بھی ذکر کیا ہے۔

امام ابراہیم بن موسیٰ شاطبی قدس سرہ اسی نکتہ پر لکھتے ہیں:

"فما من مزية اعطيها رسول الله صلى الله عليه وسلم سوى ما وقع استثناء ه الا وقد اعطيت امته منها انموذجا فهى عامة كعموم التكاليف بل قد زعم ابن العربى ان سنة الله جرت انه اذا اعطى الله نبيا شياء اعطى امته منه واشركهم معه فيه. ثم ذكر من ذلک امثلة، وما قاله يظهر فى هذا الملة بالاستقراء۔

ایسی کوئی خوبی اور نعمت نہیں جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو عطاء کی گئی ہو اور آپ کی امت اس سے نمونۃً کچھ نہ دی گئی ہو مگر یہ کہ جو چیز آپ کے لئے خاص کر دی گئی ہو۔ چنانچہ یہ خوبیاں اور نعمتیں تکالیف شرعیہ

کی طرح عام ہیں بلکہ حضرت ابن العربی قدس سرہ کا یہ خیال تھا کہ
اللہ کا طریقہ جو جاری چلا آ رہا ہے وہ یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی نبی
کو کوئی نعمت عطا فرماتا ہے، تو اس سے اس کی امۃ کو بھی عطا فرماتا ہے
اور اس میں نبی کے ساتھ ان کو بھی شریک کرتا ہے۔ پھر حضرت ابن
العربی نے اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں اور جو کچھ حضرت ابن
العربی نے فرمایا وہ استقراء سے اس اُمۃ میں ظاہر ہوا ہے۔

سورہ فتح کی ابتدائی آیات میں ذکر کردہ جو پانچ نعمتیں اللہ تعالیٰ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو عطا فرمائی ہیں تو ان نعمتوں میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی امت بھی شریک ہے اور یہ مؤقف حضرت ابن العربی مالکی قدس سرہ کا ہے اور امام شاطبی کی تائید بھی اسے حاصل ہے۔ لیکن امام شاطبی اس کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الثالث غفران ما تقدم وما تاخر قال تعالٰی لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر وفی الامة ما روی ان الایة لما نزلت قال الصحابة هنیاء مریئا فمالنا فنزل لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ویکفر عنهم سیئاتهم فعم ما تقدم وما تاخر. وفی الایة الاولٰی اتمام النعمة فی قوله ویتم نعمته علیک ویهدیک صراطا مستقیما وقال فی الامة ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطهرکم ولیتم نعمته علیکم وهو الوجه الرابع۔(۱)

تیسری وجہ ما تقدم وما تاخر کی مغفرت ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں فرماتا ہے:

۱۔ الموافقات، ج ۲، ص ۱۷۳۔

لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر

اور امت کے بارے میں مروی ہے کہ جب یہ آیۃ کریمہ نازل ہوئی تو صحابہ کرام نے گزارش کی کہ بڑی خوشی کی بات ہے مگر ہمیں کیا ملے گا تو یہ آیۃ کریمہ نازل ہوئی تاکہ وہ مؤمنین ومؤمنات کو ایسے باغات میں داخل کرے جن میں نہریں جاری ہیں وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے اور ان کی سیئات کو مٹا دے گا۔ گویا یہ **ما تقدم** اور **ما تاخر** کو دور کرنے میں عام ہے اور پہلی آیۃ جو ہم نے ذکر کی ہے اس میں ''اتمام نعمۃ'' کا ذکر ہے۔ یعنی **ویتم نعمته علیک ویهدیک صراطا مستقیما**۔ اور امت کے بارے میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ یہ ارادہ نہیں رکھتا کہ تم پر دین میں تنگی ہو بلکہ وہ تو چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے اور تم پر اپنی نعمت پوری کرے اور یہ چوتھی وجہ ہے۔

امام شاطبی قدس سرہ نے کوئی تیں وجوہات ذکر کی ہیں جن میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو عطا کردہ نعمتوں میں امت کی شرکت ہے۔ اس میں تیسری اور چوتھی وجہ میں اس بات کا بیان ہے کہ مغفرت اور اتمام نعمت میں امت آپ کے ساتھ شریک ہے یہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خصوصیت نہیں ہے۔ گویا امام رازی کا مؤقف بھی یہی ہے اور پھر امام ابن العربی اور امام شاطبی کا بھی یہی مؤقف ہے۔

گویا اب یہ بات طے ہوگئی کہ یہ پانچوں چیزیں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات تک محدود نہیں ہیں اور نہ ہی آپکے ساتھ خاص ہیں بلکہ یہ دوسرے حضرات کو بھی عطا ہوئیں۔

مخاطب ومراد میں فرق:

مولانا غلام رسول سعیدی نے لکھا کہ:

اِنَّا فَتَحْنَا سے یَنْصُرَکَ اللّٰہُ تک پانچوں نعمتوں میں اللہ تعالیٰ نے ''حرف'' خطاب ذکر کر کے خصوصیت سے آپ کو خطاب کیا ہے۔

اس سلسلہ میں گزارش ہے کہ صیغہ خطاب یا ضمیر خطاب سے مخاطب کا تعین ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ مراد بھی وہی ہو۔ قرآنِ حکیم میں اس کی مثال موجود ہے۔

یَابَنِیۡ اِسۡرَآئِیۡلَ اذۡکُرُوۡا نِعۡمَتِیَ الَّتِیۡ اَنۡعَمۡتُ عَلَیۡکُمۡ وَ اَنِّیۡ فَضَّلۡتُکُمۡ عَلَی الۡعَالَمِیۡنَ ٥ (۱)

اے بنی اسرائیل اس نعمت کو یاد کرو جو میں نے تم پر انعام کی ہے اور بے شک میں نے تمہیں جہانوں پر فضیلت دی۔

اس آیت کریمہ میں وہ بنی اسرائیل مخاطب ہیں جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عہد اقدس میں موجود تھے لیکن مراد ان بنی اسرائیل کے وہ آباء واجداد ہیں جو کئی سو سال پہلے گزر چکے ہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس دور میں انہیں فضیلت بخشی تھی۔ قرآنِ حکیم کے نزول کے دور میں امت مسلمہ موجود تھی جس کے بارے میں جَعَلۡنَاکُمۡ اُمَّۃً وَّسَطًا اور کُنۡتُمۡ خَیۡرَ اُمَّۃٍ کا مژدہ جانفزا ہے۔ تو اس امت کی موجودگی میں بنی اسرائیل یا امت یہود فضیلت والی نہیں ہوسکتی۔ قرآنِ حکیم میں ہے۔

وَاِذۡ نَجَّیۡنٰکُمۡ مِّنۡ اٰلِ فِرۡعَوۡنَ یَسُوۡمُوۡنَکُمۡ سُوۡٓءَ الۡعَذَابِ یُذَبِّحُوۡنَ اَبۡنَآءَکُمۡ وَیَسۡتَحۡیُوۡنَ نِسَآءَکُمۡ وَفِیۡ ذٰلِکُمۡ بَلَآءٌ مِّنۡ رَّبِّکُمۡ عَظِیۡمٌ ٥ (۲)

اور جب کہ رہائی دی ہم نے تمہیں آلِ فرعون سے۔ وہ تمہیں سخت اذیت دینے کا معاملہ کرتے، تمہارے لڑکوں کو ذبح کرتے اور تمہاری لڑکیوں کو چھوڑ دیتے۔ اور اس میں تمہارے لئے رب کی طرف سے بڑی آزمائش تھی۔

اس آیت کریمہ میں چھ دفعہ ضمیر خطاب ''کم'' استعمال ہوئی ہے۔ جس کے مخاطب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے دور کے بنی اسرائیل ہیں اور مراد صدیوں پہلے کے بنی اسرائیل ہیں۔ کیونکہ یہ شدت اور سختی ان پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پیدائش کے زمانہ میں تھی۔

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ البقرہ، آیت ۴۷۔

۲۔ قرآن حکیم، سورۃ البقرہ، آیت ۴۹۔

ہم اس مقام میں صرف یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ بعض اوقات مخاطب اور مراد میں فرق ہوتا ہے اور حضرات مفسرین اپنے اپنے مقام پر اس کا بیان کرتے رہتے ہیں۔ بالکل اسی طرح قرآنِ حکیم میں ایسی آیات موجود ہیں جن میں مخاطب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی ہے اور مراد امت ہے۔ اس کی مثال یہ ہے:

فَاِنْ كُنْتَ فِیْ شَكٍّ مِّمَّا اَنْزَلْنَا اِلَیْكَ فَسْئَلِ الَّذِیْنَ یَقْرَءُوْنَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ ط لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكَ فَلَا تَكُوْنَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِیْنَ ٥ (۱)

یعنی جو کچھ ہم نے آپ پر نازل کیا تو اگر آپ کو اس میں شک ہے تو ان لوگوں سے معلوم کرلیں جو آپ سے پہلے کتاب پڑھتے ہیں۔ بے شک آپ کے پاس اپنے رب کی طرف سے سچی کتاب آئی ہے۔ پس آپ شک کرنے والوں میں نہ ہونا۔

اس آیت کریمہ میں "كنت، اليک، فسئل، قبلک، جاء ک، ربک، تکونن" وہ کلمات جو اس پر دلالت کرتے ہیں کہ اس میں خطاب براہِ راست آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے لیکن اس آیت کریمہ کا مفہوم ایسا ہے جس کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف کرتے ہوئے اہل علم گریزاں ہیں۔ اس لئے اس آیت کریمہ کی وہ متعدد تاویلیں کرتے ہیں۔ ان میں ایک تاویل حضرت ابوعبداللہ بیضاوی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الخطاب للنبی صلی الله علیه وسلم والمراد به امته (۲)

یعنی اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ مخاطب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی ہے۔ لیکن مراد امت ہے۔ حضرت علامہ آلوسی بھی من جملہ توجیہات میں سے ایک توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الخطاب له صلی الله علیه وسلم والمراد به امته (۳)

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ یونس، آیت ۹۴۔ ۲۔ تفسیر بیضاوی، ص ۳۶۷۔

۳۔ روح المعانی، ج ۱۱، ص ۱۹۰۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی آیت میں مخاطب اور مراد میں فرق ہو سکتا ہے اور اصحاب علم نے اس فرق کو تسلیم کیا ہے۔ قرآنِ حکیم سے ایسی ایک اور مثال پیش خدمت ہے۔۔

وَلَقَدْ اُوْحِیَ اِلَیْکَ وَاِلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکَ لَئِنْ اَشْرَکْتَ لَیَحْبِطَنَّ عَمَلُکَ ولتکُوْنَنَّ مِنَ الْخَاسِرِیْنَ ٥ (۱)

بے شک آپ کی اور آپ سے پہلوں کی طرف وحی کی گئی ہے کہ اگر آپ نے شرک کیا تو آپ کے عمل ضائع کر دیئے جائیں گے۔ اور آپ خسارہ والوں میں سے ہو جاؤ گے۔

اس آیت کریمہ میں بھی "الیک، قبلک، اشرکت، عملک، تکونن" وہ کلمات ہیں جو اس چیز کو ظاہر کرتے ہیں کہ یہ خطاب براہِ راست حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ہے مگر اہل علم اس کے مضمون و مفہوم کی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف نسبت کرنے سے گریزاں ہیں۔ اس لئے وہ اس کی توجیہات و تاویلات کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک تاویل وہ ہے جو اوپر بیان ہو چکی ہے۔

ہم نے قرآنِ حکیم سے ایسی چار آیات پیش کی ہیں جن میں صیغہ خطاب اور ضمیر خطاب موجود ہیں مگر مخاطب کوئی اور، اور مراد کوئی اور ہے۔ جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ضمیر خطاب سے مخاطب کا تعین تو ہو جاتا ہے لیکن مراد کا تعین نہیں ہو پاتا۔ اس کیلئے دوسرے شواہد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے سورہ فتح کی ان آیات میں ذکر کردہ ''ک''، ضمیر خطاب سے مخاطب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی ہو اور مراد امت ہو تو اس پر تعجب اور تحسر نہیں کرنا چاہئے بلکہ وسعت ظرفی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اسے قبول کر لینا چاہئے۔

''لک'' میں ضمیر خطاب حرف نہیں:

مولانا غلام رسول سعیدی کے اس قول کہ

''اللہ تعالیٰ نے ''حرف'' خطاب ذکر کر کے خصوصیت سے آپ کو خطاب کیا ہے''

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۃ الزمر، آیت ۶۵۔

کی حقیقت ہم نے بیان کر دی ہے کہ اس آیت کریمہ میں ''ک'' ضمیر خطاب کے مخاطب تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی ہے اور مراد آپ کی امت ہے، کا احتمال موجود ہے۔ جس کا ذکر ہم ''مجاز عقلی'' کی بحث میں کر چکے ہیں۔ مولانا سعیدی ''حرف'' خطاب ''ک'' پر اس لئے زیادہ زور صرف کرتے ہیں کہ اس سے مخاطب و مراد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو بنا کر آپ کے لئے ''ذنب'' ثابت کر کے پھر ان کی مغفرت کی بات کی جائے تاکہ اس باب میں ان کی سوچ کو تقویت ملے اور اپنے مدعا و مقصود کے اثبات میں معاون ہو سکے۔

مولانا سعیدی نے اپنی مرقومہ عبارت میں ''ک'' ضمیر خطاب کو ''حرف خطاب'' کا لقب عنایت فرمایا ہے۔ ان کی خدمت میں ہماری التماس ہے کہ علم الصیغہ اور نحو میر میں اسم، فعل اور حرف کی تعریفیں اور احکام موجود ہیں ان پر ایک طائرانہ نظر ڈال لیں تو یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ یہاں ''ک'' اسم ہے حرف نہیں ہے۔ کیونکہ ''ک'' ضمیر ہے اور ضمیر اسم ہوتی ہے۔ سورہ فتح کی ان آیات میں ''ک'' ضمیر خطاب کا استعمال ہوا ہے اور اس میں ''حروف ہجا'' پر بحث نہیں ہو رہی ہے کہ ''ک'' کو ''حرف'' قرار دیا جائے۔

مولانا غلام رسول سعیدی نے ''ک'' ضمیر خطاب پر اس لئے بھی زور دیا ہے کہ ان کے خیال میں حضرت عطاء خراسانی کی تردید اس طرح بہتر انداز میں ہو سکتی ہے۔ لیکن ہم یہ بات واضح کرنا چاہتے ہیں کہ حضرت عطاء خراسانی کے مؤقف میں ضمیر خطاب ''ک'' کی بحث نہیں ہے۔ وہ **لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ.** میں ''ک'' ضمیر خطاب سے مخاطب و مراد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ہی لیتے ہیں۔ حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی لکھتے ہیں:

> **قال عطاء الخراسانی ما تقدم من ذنبک یعنی ذنب ابویک ادم و حوا ببرکتک وما تاخر ذنوب امتک بدعوتک۔ (۱)**

اس میں ''ذنبک'' میں ''ک'' ضمیر خطاب ہے اور حضرت خراسانی اس سے مخاطب و مراد حضور

۱۔ تفسیر مظہری، ج ۹، ص ۳۔

علیہ الصلوٰۃ والسلام کو لے رہے ہیں۔ اس لئے حضرت خراسانی کی طرف اس بات کو منسوب کرنا حقیقت و دیانت کے خلاف ہے۔ انہوں نے اس مقام میں ''تقدیر مضاف'' کی بات کی ہے اور یہ عربی زبان کے قواعد وضوابط کے مطابق ہے، جسے ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

نظم قرآن میں فرق نہیں آئے گا:

اب رہ گئی یہ بات کہ اس آیت میں یعنی لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ میں امت کے ذنب مراد لینے سے خرابی پیدا ہو جاتی ہے اور وہ خرابی یہ ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درمیان مغفرت ذنوب کی ایک نعمت آپ کو نہیں امت کو دی ہے تو اس سے نظم قرآن مختل ہو جائے گی۔

اس لئے حضرت عطاء خراسانی کا مؤقف درست نہیں ہے تو اس کے جواب میں گزارش ہے کہ حضرت امام رازی نے لکھا ہے:

اِنَّا فَتَحْنَا لَکَ فَتْحًا. وفیه التعظیم من وجھین. احدھا انا و ثانیھما لک ای لاجلک علی وجه المنة.(۱)

اس آیت کریمہ میں دو وجہ سے تعظیم پائی جاتی ہے کہ اس میں ایک ''اِنَّا'' ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فتح عطا کرنا اپنی طرف منسوب کیا ہے اور دوسرا ''ک'' ضمیر خطاب ہے جس سے مراد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات گرامی ہے اور یہی بات حضرت شیخ زادہ نے بھی لکھی ہے۔

وفی قوله تبارک وتعالیٰ اِنَّا فَتَحْنَا لَکَ تعظیم لامر الفتح من وجھین احدھما قوله انا والثانی قوله لک ای لاجل کرامتک عندی ولاجل جھادک. (۲)

یعنی ''فَتَحْنَا لَکَ'' میں جو لام ہے۔ وہ ''لام الاجل'' ہے۔ جس کا معنی سبب ہوتا ہے تو آیت کا معنی یہ ہوا کہ ہم نے آپ کے سبب فتح مبین عطا فرمائی یعنی ہم نے آپ کی کرامت و بزرگی کی وجہ سے فتح مبین عطا فرمائی یا آپ کے جہاد کے سبب فتح مبین عطا

۱۔ تفسیر کبیر، ج ۲۷، ۲۶، ص ۸۰۔ ۲۔ شرح تفسیر بیضاوی، ج ۴، ص ۳۵۵۔

فرمائی تو اب معنی یوں ہوگا۔

ہم نے آپ کی عزت وکرامت یا آپ کے جہاد کی وجہ سے فتح مبین عطا فرمائی تا کہ مغفرت کریں آپ کے سبب آپ کے اگلوں اور پچھلوں کے ذنب کی۔

تو اب شروع کی دونوں آیات میں لام تعلیل اور دوسری میں مزید تقدیر مضاف سے معنی کا رخ تبدیل ہو جائے گا۔ اول میں صحابہ کرام کی شرکت ہو جائے گی اور دوسری میں امت کے ذنب کی مغفرت ہو جائے گی۔ تو اب اس سے ''نظم قرآن'' میں اختلال واقع نہیں ہوگا۔

اور پھر مولانا سعیدی کی خدمت میں اس طرح بھی التماس ہے کہ: **لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** میں ''ذنب ابوین'' اور ''ذنب امۃ'' مراد لینے سے کلام میں ایسی کوئی بے ربطی بھی پیدا نہیں ہوتی جس سے بلاغت قرآنی پر کوئی اثر پڑے اس لئے کہ قرآنِ حکیم میں ہے:

قَالَتِ امْرَاَةُ الْعَزِيْزِ الْاٰنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ اَنَا رَاوَدْتُّهٗ عَنْ نَّفْسِهٖ وَاِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ o ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ اَنِّيْ لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَاَنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِيْ كَيْدَ الْخَآئِنِيْنَ o (۱)

اس مقام میں ظاہر کلام کا تقاضا یہ ہے کہ یہ تمام کلام ''امراۃ عزیز'' کا ہو اس لئے کہ اس کے شروع میں ''قالت امراۃ العزیز'' موجود ہے اور باقی کلام اس کا مقولہ ہونا چاہیے، مگر امام رازی قدس سرہٗ ذلک لیعلم انی لم اخنہ بالغیب الآیہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

القول الاول : وهو قول الاكثرين انه قول يوسف عليه السلام والقول الثاني ان قوله ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب كلام امراة العزيز. (۲)

یعنی اس آیۃ میں ایک قول تو یہ ہے کہ یہ حضرت یوسف علیہ السلام کا مقولہ ہے اور یہ اکثریت کا

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ یوسف، آیۃ ۵۲،۵۱۔ ۲۔ تفسیر کبیر، ج ۱۸، ۱۷، ص ۱۵۴۔

ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ امراۃ عزیز کا مقولہ ہے۔

نظم کلام کا تقاضا یہ ہے کہ اسے "امراۃ اعزیز" کا کلام اور مقولہ تسلیم کیا جائے کہ اس سے قبل "قالت امرأة العزیز" موجود ہے مگر کسی ظاہری و لفظی اشارے کے بغیر علماء تفسیر کی اکثریت نے اسے حضرت یوسف علیہ السلام کا کلام اور مقولہ قرار دیا ہے: اور جو صورت نظم کلام اور سیاق کلام سے ثابت ہو رہی ہے اسے ثانوی اور جوازی صورت دی گئی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسی صورت حال سے علماء تفسیر کے نزدیک "کلام معجز نظام بے ربط اور سلک معانی منتشر نہیں ہوتے۔" اور اس کی یہ مثال قرآنِ حکیم میں موجود ہے اور آج تک کسی نے یہ نہیں کہا کہ ذلک لیعلم انی لم اخنه بالغیب الآیہ کو حضرت یوسف علیہ السلام کا کلام تسلیم کر لینے سے نظم قرآنی میں خلل پیدا ہو گیا ہے۔

چنانچہ اسی طرح لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تاخر میں اگر ابوین اور امتہ کے ذنب مراد لئے جائیں اور یوں کہا جائے کہ ماتقدم من ذنبک ابویک اور ما تاخر من ذنوب امتک تو نظم کلام اور سلک معانی میں کوئی انتشار پیدا نہیں ہوگا۔ جس طرح "ذلک لیعلم" کو حضرت یوسف علیہ السلام کا کلام تسلیم کر لینے سے علماء تفسیر کے نزدیک کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا۔ قرآنِ حکیم کی سورہ احزاب سے اس کی دوسری مثال یہ ہے:

وَ اِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِ اَمْسِکْ عَلَیْکَ زَوْجَکَ وَ اتَّقِ اللّٰهَ وَ تُخْفِیْ فِیْ نَفْسِکَ مَا اللّٰهُ مُبْدِیْهِ وَ تَخْشَی النَّاسَ ۚ وَ اللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشٰهُ فَلَمَّا قَضٰی زَیْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا۔ (۱)

یہ سورہ احزاب کی ایک آیۃ کا جزء ہے۔ اس میں "علیہ علیہ" کی دونوں ضمیروں کا مرجع حضرت زید بن حارثہ ہیں۔ "امسک اور اتق" دونوں امر کے صیغے ہیں اس کے مخاطب بھی حضرت زید بن حارثہ ہیں اور "علیک اور زوجک" میں "ک" ضمیر کے مخاطب بھی حضرت زید بن حارثہ ہیں مگر اس کے معا بعد جو "تخفی" اور "تخشی" ہیں جو مذکر حاضر کے صیغے ہیں

۱۔ قرآنِ حکیم، سورۂ احزاب، آیۃ ۳۷۔

تمام مفسرین نے ان کا مخاطب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات گرامی کو قرار دیا ہے۔ نظم کلام اور سیاق کلام کا تقاضا ہے کہ اس کا مخاطب بھی حضرت زید بن حارثہ کو ہونا چاہیے۔ مگر ہماری نظر سے اس وقت تک کوئی ایسی تفسیر نہیں گزری جس میں اس کی صراحت ہو، حضرت ابو عبداللہ قرطبی نے الجامع لاحکام القرآن میں جو انداز بیان اختیار کیا ہے اس سے صرف ترشح ہوتا ہے۔ مگر تصریح کہیں نہیں ہے۔ ہمارے علم میں عربی میں قرآن کی دو مکمل تفسیریں ''تبصیر الرحمٰن'' اور ''نظم الدرر'' سور اور آیات میں ''نظم'' پر لکھی گئی ہیں اور انہوں نے آیات قرآنی کو ''درر منظومہ'' ثابت کرنے کی کوشش کی ہے مگر وہ بھی اس کا تعلق ''تقول'' سے جوڑ کر مخاطب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات عالی کو مانتے ہیں اور پھر ان دونوں صیغوں کے بعد حضرت زید بن حارثہ کا ذکر ہے۔ گو آیۃ کے درمیان حصہ کا تعلق حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی سے ہے اور اول و آخر میں حضرت زید بن حارثہ کا ذکر ہے اور ان سے مراد بھی ہیں اور مخاطب بھی ہیں۔

اگر اس طرح کے طریقہ اور عمل سے نظم قرآنی میں خلل واقع ہوتا تو علماء تفسیر اس صورت کو ہرگز قبول نہ کرتے۔ ان کا قبول کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے نظم قرآنی اور سلک معانی میں کوئی فرق نہیں آتا۔

بس اسی طرح **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** میں اگر اس سے ابوین اور امۃ کے ذنب مراد لئے جائیں تو نظم قرآنی اور سلک معانی میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا۔
قرآنِ حکیم کی سورہ فتح سے اس کی تیسری مثال یہ ہے۔

لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ وَتُعَزِّرُوْہُ وَتُوَقِّرُوْہُ ط وَتُسَبِّحُوْہُ

اس آیت میں چاروں ضمائر کلمہ ''اللہ'' کی طرف راجع ہیں اور علماء تفسیر کے ایک طبقے کا یہی موقف ہے۔ مگر علماء تفسیر میں دوسرے طبقے کا موقف اس کے خلاف ہے۔ چنانچہ امام بغوی لکھتے ہیں:

وتعزوروہ ای تعینوہ وتنصروہ، وتوقروہ تعظموہ وتفحموہ،
ھذہ الکنایات راجعۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھھنا

وقف۔ وتسبحوہ ای تسبحوا اللہ یرید تصلوا لہ۔(۱)

اس آیۃ میں ’’رسولہ‘‘ کی ضمیر کلمہ اللہ کی طرف راجع ہے۔ اور اس کے بعد دونوں ضمائر حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہیں اور یہاں وقف کی علامت ط بھی موجود ہے جو اس سمت توجہ دلاتی ہے کہ یہ دونوں ضمائر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف راجع ہیں اور پھر "تسبحوہ" کی ضمیر کلمہ اللہ کی طرف راجع ہے۔ یعنی ان چاروں ضمائر میں سے پہلی کلمہ اللہ کی طرف راجع ہے اور پھر دونوں ضمیریں ’’رسول‘‘ یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف راجع ہیں اور چوتھی ضمیر پھر کلمہ اللہ کی طرف راجع ہے۔ یہ امام بغوی کا مؤقف ہے۔ حضرت قاضی ابو محمد ابن عطیہ اندلسی قدس سرہ اس آیۃ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

قال الجمهور تعزورہ وتوقروہ هما للنبی علیہ السلام و تسبحوہ هی للہ۔(۲)

جمہور علماء تفسیر کا مؤقف یہ ہے کہ ’’تعزورہ وتوقروہ‘‘ کی دونوں ضمیریں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف راجع ہیں اور تسبحوہ کی ضمیر کلمہ اللہ کی طرف راجع ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ’’رسولہ‘‘ کی ضمیر کلمہ اللہ کی طرف راجع ہے پھر دونوں ضمائر ’’رسول‘‘ یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ السلام کی طرف راجع ہیں اور "تسبحوہ" کی ضمیر پھر کلمہ اللہ کی طرف راجع ہے۔ حضرت جلال الدین محلی قدس سرہ اس آیۃ کی تفسیر میں لکھتے ہیں۔

ضمیرهما للّٰہ ولرسولہ۔(۳)

یعنی تعزروہ وتوقروہ کی دونوں ضمائر کا مرجع کلمہ اللہ بھی ہو سکتا ہے اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی ہو سکتے ہیں۔ گویا حضرت محلی قدس سرہ نے توسع کا مظاہرہ کیا اور دونوں صورتوں کو قبول کرنے کی راہ نکالی لیکن کسی بھی صورت کو رد نہیں کیا اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ان جلیل القدر علماء تفسیر کے نزدیک اول و آخر ضمیروں کا مرجع کلمہ اللہ ہے۔ اور درمیان کی دونوں ضمیروں کا مرجع ’’رسول‘‘ ہے۔ جب کہ یہ آیۃ کے ایک جزء میں ہے۔ اگر اس طریقہ کار سے کلام معجز نظام میں بے ربطی ہوتی تو یہ علماء تفسیر کبھی بھی اسے جائز قرار نہ دیتے۔ ان کا اس

۱۔ تفسیر معالم التنزیل، ج ۵، ص ۱۰۳

۲۔ المحرر الوجیز، ج ۵، ص ۱۲۹۔ ۳۔ تفسیر جلالین، ص ۴۲۳۔

طریقہ کار کو جائز قرار دینا اس بات کی علامت ہے کہ اس سے نظم قرآنی میں اختلال نہیں پیدا ہوتا، تو پھر تین آیات۔

انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر ویتم نعمته علیک ویھدیک صراطا مستقیما وینصرک اللہ نصرا عزیزا ○

میں اگر پہلی دو نعمتوں کا رخ آپ کی وساطت و وسیلہ سے دوسرے حضرات کی طرف ہو جائے اور آخری تین نعمتوں کا رخ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو جائے تو نظم قرآنی میں اختلال پیدا نہیں ہوگا اور اس طریقہ کار کو ''بے ربطی'' کا نام نہیں دیا جائے گا۔

یا اول اور آخر کی تین نعمتوں کا رخ آپ کی طرف ہو جائے اور دوسری نعمت کا رخ ابوین اور امت کی طرف ہو جائے تو اس سے بھی نظم قرآنی میں اختلال پیدا نہیں ہوگا۔ اگر ایسا ہوتا تو یہ علماء تفسیر اس صورت کو کبھی بھی قبول نہ کرتے۔ اور پھر یہ علماء تفسیر ہم سے زیادہ نظم قرآنی کو سمجھنے والے ہم سے زیادہ عربیت کا فہم رکھنے والے اور ہم سے زیادہ صحیح وضعیف اور باطل و فاسد کا علم رکھنے والے ہیں اور وہ کبھی بھی اس قول کی تائید وتوثیق نہ کرتے، ان کا اسے تفسیر میں نقل اور قبول کرنا اس کے صحیح اور درست ہونے کی تائید وتوثیق ہے۔

ہم نے مولانا سعیدی کی یہ مشکل دور کر دی ہے اور ہمیں امید ہے کہ اب وہ ''حضرت عطاء خراسانی پر دار و گیر سے پرہیز و گریز کریں گے اور ان کے مؤقف کو اپنے دل میں جگہ دیں گے۔

میرا قبلہ تو آپ کی احادیث ہیں

مولانا غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں:

صحیح مسلم کی حدیث کی تشریح کرتے ہوئے مجھ پر یہ منکشف ہوا کہ (خراسانی کا) یہ ترجمہ اس حدیث کے خلاف ہے۔ پھر میں نے اس سلسلہ میں مزید احادیث کی تلاش کی تو مجھے یقین ہو گیا کہ یہ ترجمہ صحیح نہیں سو میں نے اس سے رجوع کر لیا...... جو قول آپ کی احادیث اور آپ کے ارشادات کے مطابق ہو وہ میرے سر آنکھوں پر اور جب کسی قول کی سمت آپ کی احادیث سے مختلف ہو جائے تو میرا قبلہ تو آپ کی احادیث ہیں۔(۱)

یعنی مولانا سعیدی بتانا یہ چاہتے ہیں کہ میں بڑا بے نفس اور سیدھا انسان ہوں، جوں ہی کسی مسئلہ پر حدیث میرے سامنے آ جاتی ہے تو میں فوراً اسے قبول کر لیتا ہوں اور اس حدیث کی وجہ سے اپنا سابقہ موقف تبدیل کر لیتا ہوں۔ لیغفر لک اللہ میں میں نے مغفرت ذنب کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف اسی لئے قبول کی ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ مولانا سعیدی اپنے اس لکھے ہوئے پر پورے نہیں اترتے۔ شرح مسلم میں ایسے بہت سے مواقع ہیں جہاں انہوں نے حدیث کو نظر انداز کیا ہے۔ ہم مشتے نمونہ از خروارے ایک مقام پیش کرتے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ قرآنِ حکیم میں ہے:

۱۔ شرح صحیح مسلم، ج ۶، ص ۲۹۸۔

و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین. (۱)

ہمارے استاذ مکرم حضرت مولانا سید سکندر شاہ قدس سرہ نے جلالین کے سبق کے دوران اس کی تشریح اس طرح کی کہ علماء تفسیر نے اس آیت کی تفسیر تین طریقوں سے کی ہے۔

۱۔ عربی زبان میں یہ ایک خاص بات ہے کہ بعض کلمات کو مقدر اور پوشیدہ کر دیا جاتا ہے لیکن ان کا عمل اور معنی باقی ہوتا ہے۔ ایسا ہی حرف "لا" کو مقدر کیا جاتا ہے اور اس کا معنی باقی رہتا ہے تو اس آیۃ کریمہ میں "یطیقونہ" سے پہلے حرف "لا" مقدر ہے۔ گویا اصل میں "لا یطیقونہ" ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ لوگ جو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے وہ ایک مسکین کا کھانا فدیہ دے دیں۔ تقدیر "لا" کی ایک اور مثال قرآنِ حکیم میں ہے۔

یبین اللہ لکم ان تضلوا. (۲)

یہاں پر بھی "تضلوا" سے پہلے حرف "لا" مقدر ہے۔ اصل عبارت اس طرح ہوگی کہ یبین اللہ لکم ان لا تضلوا یعنی اللہ تعالیٰ بات کو کھول کے اور واضح کر کے بیان کرتا ہے تا کہ تم گمراہ نہ ہو جاؤ۔

۲۔ یطیقونہ باب افعال سے مضارع کا صیغہ ہے اور باب افعال کا ایک خاص وصف یہ ہے کہ اس کا ہمزہ سلب مأخذ کا معنی دیتا ہے۔ یعنی جو معنی اس کا ثلاثی مجرد میں ہوتا ہے جب اسے باب افعال پر لایا جاتا ہے تو اس کے معنی کا زوال مراد ہوتا ہے۔ چنانچہ اس قاعدہ کی اس صورتِ حال کو بیان کرتے ہوئے مولانا جامی اعراب کی مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

مِنْ عَرِبَتْ مِعْدَتُه، اذا فسدت، علی ان یکون الهمزة للسلب فیکون معناه ازالة الفساد، سمی بدلالته یزیل فساد

۱۔ قرآنِ حکیم، سورہ بقرہ، آیت ۱۸۷۔ ۱۔ قرآن حکیم، سورۂ نساء، آیت ۱۷۷۔

الناس بعض المعانی ببعض. (۱)

یعنی اعراب کی اصل "عَرِبَتْ مِعْدَتُه" سے ہے۔ یہ جملہ عرب اس وقت بولتے ہیں جب کسی کا معدہ خراب ہو جاتا ہے۔ لیکن جب اس ثلاثی مجرد سے باب افعال سے اعراب بنایا گیا تو ہمزہ نے اس کے اصلی معنی جو کہ "فساد" تھا سلب کرلیا، تو اب اس کا معنی "ازاله فساد" ہوگیا۔ یعنی "عربت" کا معنی حقیقت میں فساد تھا تو اب اعراب کا معنی "ازاله فساد" ہوگیا۔ یعنی فساد کو دور کرنا، چونکہ معانی کا آپس میں جو تعلق ہوتا ہے اس میں اختلاف ہوتا ہے تو وہ اس اختلاف کو رفع کرتا ہے۔ اس لئے فَسَادُ النَّاس کو زائل کرنے کی وجہ سے اس نام سے پکارا جاتا ہے۔ اس کی ایک اور مثال بھی ہے شکی واشکیتہ۔ اس میں ''شکی'' کا معنی اس نے شکایت کی اور ''اشکیتہ'' کا معنی ہے میں نے اس کی شکایت زائل کی۔

اب یطیقونه کو دیکھا جائے تو اس کی اصل ''طاقت'' ہے لیکن جب اسے باب افعال پر لا کر اطاق، یطیق، اطاقة، بنایا تو اس کا معنی ''طاقت کا زوال'' ہوا، تو اب آیۃ کریمہ کا معنی یہ ہوگا اور وہ لوگ جن کی طاقت زوال پذیر ہو چکی ہے تو ان پر ایک مسکین کا کھانا فدیہ ہے۔

۳۔ حضرت امام مسلم نے ایک باب قائم کیا ہے۔

باب بیان نسخ قول الله تعالٰی و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین.

یعنی و علی الذین یطیقونه کے منسوخ ہونے کے بیان میں یہ باب ہے اور پھر اس کے ذیل میں حضرت سلمہ بن اکوع سے دو روایتیں ذکر کی ہیں۔

۱۔ عن سلمه بن اکوع قال لما نزلت هذه الآیة و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین کان من اراد ان یفطر و یفتدی حتٰی نزلت الآیة التی بعدها فنسختها.

۱۔ الفوائد الضیائیہ، ص ۳۷۔

حضرت سلمہ بن اکوع فرماتے ہیں جب یہ آیت کریمہ و علی الذین یطیقونہ نازل ہوئی جو چاہتا افطار کرتا اور فدیہ دے دیتا یہاں تک کہ اس کے بعد والی آیت کریمہ نازل ہوئی تو اس نے اسے منسوخ کردیا۔

۲۔ عن سلمہ بن اکوع قال کنا فی رمضان علیٰ عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من شاء صام ومن شاء افطر فافتدٰی لطعام مسکین حتٰی نزلت ھذہ الآیۃ فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ. (۱)

یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ اقدس میں رمضان میں ہم میں سے جو چاہتا روزہ رکھتا اور جو چاہتا افطار کرتا اور ایک مسکین کا کھانا فدیہ دے دیتا یہاں تک کہ یہ آیت کریمہ فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ نازل ہوئی۔

ان دونوں روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَه' کی ناسخ، فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ ہے۔ اس لئے روزہ نہ رکھنے اور فدیہ دینے کی رعایت ختم ہوگی۔ اب روزہ ہی رکھنا ہے۔

ہمارا مؤقف یہ ہے کہ اس آیت کی تفسیر تین طرح سے کی گئی ہے۔ ان میں پہلی دو صورتیں عربی زبان کے قواعد وضوابط سے متعلق ہیں۔ تقدیر ''لا'' اور ہمزہ افعال کا سلب ماٗخذ کے لئے ہونا علم نحو سے متعلق ہیں اور تیسری صورت حدیث سے متعلق ہے۔ جس میں اس بات کا صاف بیان ہے کہ وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَه' کا حکم منسوخ ہے اور اس کی ناسخ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ ہے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ مولانا سعیدی جن کا ''قبلہ حدیث ہے'' اور جس کی وجہ سے وہ اپنے مؤقف میں تبدیلی کرلیتے ہیں اس موقع پر کیا مؤقف اختیار کرتے ہیں وہ ان دونوں احادیث کے بعد کیا لکھتے ہیں، ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ صحیح مسلم، ج۱، ص ۳۶۱۔

جمہور علماء کے نزدیک آیت مبارکہ وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَه' میں ہمزہ سلب کے لئے ہے اور اس آیت کا معنی یہ ہے جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے وہ بطور فدیہ ہر روز ایک مسکین کو کھانا کھلا دیں اور یہ حکم باقی ہے۔(۱)

مولانا سعیدی نے اخبار احاد کو ترک کر کے عربی زبان کے ایک قاعدہ کا سہارا لیا اور وہ یہ بات بھول گئے کہ میں نے یہ لکھا ہے کہ "جب کسی قول کی سمت آپ کی احادیث سے مختلف ہو جائے تو میرا قبلہ تو آپ کی احادیث ہیں۔" اب احادیث اپنی جگہ پر کھڑی ہیں اور مولانا سعیدی باب افعال کے ہمزہ کے سائے میں آ گئے۔

قارئین کرام! یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب اس مقام میں یعنی وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَه' میں اخبار احاد کو ترک کر کے عربی زبان کے ایک قاعدہ کے حساب سے تفسیر کرنا صحیح ہے تو پھر لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْۢبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ میں اخبار احاد کو ترک کر کے عربی زبان کے دو قاعدوں مجاز عقلی اور تقدیر مضاف کے حساب سے تفسیر کرنا کیوں صحیح نہیں ہے۔ اگر ایک صحیح ہے تو دوسری کو بھی صحیح ماننا پڑے گا۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک جگہ یہ کارِ ثواب ہو اور دوسری جگہ جرم ہو جائے۔

مولانا سعیدی کے عملی رویہ سے یہ چیز واضح ہو گئی ہے کہ اگر کوئی قرآن حکیم کی آیت کی تفسیر میں خبر واحد کو چھوڑ دے اور علم نحو کے کسی قاعدہ کے مطابق تفسیری قول قبول کر لے تو کوئی جرم نہیں ہے اور حضرت عطاء خراسانی نے لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْۢبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ میں جو مؤقف اختیار کیا ہے وہ علم نحو کے تقدیر مضاف کے قاعدہ کے مطابق ہے اور کوئی جرم نہیں ہے اور جن لوگوں نے اس مؤقف کو قبول کیا ہے انہوں نے بھی کوئی جرم نہیں کیا۔

۱۔ شرح صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۴۔

حضرت عطاء خراسانی کا موقف فصاحت کے خلاف ہے

حضرت خراسانی کے موقف پر مولانا ابوالخیر محمد زبیر زید مجدہم نے یہ اعتراض کیا ہے۔

یہ ثابت ہو گیا کہ "لیغفرلک اللہ" سے اگلی آیۃ لیدخل المؤمنین و المؤمنات" امت کی مغفرت اور ان کے دخول جنت کے اعلان کے لئے نازل ہوئی ہے تو پھر "لیغفرلک اللہ" سے بھی امت ہی کی مغفرت مراد لینا یہ "بے فائدہ تکرار" ہوگی جو قرآن حکیم کی اس عظیم بلاغت کے منافی ہے جس کے مقابلہ کا چیلنج خود قرآن دے رہا ہے اور آج تک کوئی اس چیلنج کا جواب نہ دے سکا اور فصاحت و بلاغت سے بھرپور ایک آیت بھی قرآن جیسی بنا کر آج تک کوئی پیش نہیں کر سکا۔ امام رازی بھی یہی وجہ بیان کرتے ہوئے اس علامہ خراسانی اور علامہ مکی والے قول کو بعید از فہم قرار دے رہے ہیں۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں: **احدھما ان یکون الخطاب معہ والمراد المؤمنون وھو بعید لافراد المؤمنین والمؤمنات بالذکر۔** (۱)

اس عبارت میں یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ کلام میں تکرار "بلاغت" کے خلاف ہے اور کسی کتاب میں کسی چیز کا تکرار اور اس کے بار بار ذکر سے کلام غیر فصیح و بلیغ ہو جاتی ہے۔ چونکہ آیۃ کریمہ لیدخل المؤمنین والمؤمنات میں امت کی مغفرت کا ذکر موجود ہے تو اگر لیغفرلک اللہ سے بھی امت کی مغفرت مراد لی جائے تو تکرار لازم آئے گا جو فصاحت و بلاغت کے خلاف ہے۔ چنانچہ اس صورت میں وہ فصاحت و بلاغت سے خالی ہو جائے گی اور یہ نقص ہے اور آیات قرآنیہ اس نقص سے پاک ہیں۔ چونکہ "لیغفرلک اللہ" سے

۱۔ مغفرت ذنب، ص ۳۳۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی مغفرت مراد لینے کی صورت میں یہ نقص لازم نہیں آ تا اس لئے یہی مراد لینا ضروری ہے۔

علم معانی میں تکرار کی بحث

ہم سب سے پہلے اس بات کا جائزہ لیتے ہیں کہ تکرار کسے کہتے ہیں اور علماءِ معانی و بیان کس تکرار کو فصاحت و بلاغت کے منافی سمجھتے ہیں اور پھر یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ ان آیات کریمہ میں ''تکرار'' ہے یا نہیں حضرت علامہ سعدالدین تفتازانی لکھتے ہیں:

التکرار ذکر الشیء مرة بعد اخری، ولا یخفی انه لا یحصل کثرته بذکره ثالثا. و فیه نظر لان المراد بالکثرة ههنا ما یقابل الوحدة ولا یخفی حصولها بذکره ثالثا.(۱)

حضرت علامہ تفتازانی نے یہ عبارت متنبی کے اس شعر

وتسعدنی فی غمرة بعد غمرة　　سبوح لها منها علیها شواهد

کے ضمن میں کہی ہے جس میں وہ ایک ہی مصرع میں ''ھا'' ضمیر غائب کو تین دفعہ لے آیا ہے۔ تو کیا متنبی کا تین دفعہ ضمیر کا لانا ''فصاحت'' کے قواعد وضوابط کے خلاف ہے یا نہیں۔ وہ کہتے ہیں کسی شیءکو دو بار ذکر کرنا ''تکرار'' کہلاتا ہے چنانچہ اب اس ''تکرار کو تین دفعہ ذکر کرنا ''کثرت'' کہلائے گا۔ تو جب ایک چیز کو دو بار ذکر کرنا ''تکرار'' ہے تو پھر اس ''تکرار'' کا تین بار ذکر کرنا کثرت ہوگا تو اس تعریف سے یہ لازم آئے گا کہ کسی چیز کا چھ دفعہ ایک مصرع یا ایک شعر میں یا پے در پے ذکر کرنے سے اس کی کثرت لازم آئے گی یہ تحقیق علامہ شمس الدین زوزنی کی ہے۔ حضرت علامہ تفتازانی ''و فیه نظر'' کہہ کر اس مؤقف کو قبول نہ کرنے کی طرف اشارہ دیتے ہیں اور پھر اس باب میں اپنا مؤقف بیان کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ متن میں جس کثرتِ تکرار سے گریز کا حکم دیا گیا ہے اس سے مراد ''ما یقابل الوحدة'' ہے

۱۔ مختصر المعانی، ص ۴۳۔

یعنی وہ کثرت جو وحدۃ کے مقابلہ میں ہے اور اس کثرت کا حصول تین دفعہ کے ذکر سے ہو جائے گا۔ یعنی دو دفعہ سے تکرار اور تین دفعہ سے کثرت کا کم سے کم درجہ حاصل ہو جائے گا۔ لیکن اس ''کثرت تکرار'' کا فصاحت میں مخل ہونا اور کلام کو بلندی کے معیار سے گرا دینا صرف ''کثرۃ تکرار'' سے نہیں ہو گا۔ چنانچہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لان کلا من کثرۃ التکرار و تتابع الاضافات۔ ان ثقل اللفظ بسببه علی اللسان فقد حصل الاحتراز عنه بالتنافر، و الا فلا یخل بالفصاحۃ کیف وقد وقع فی التنزیل مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ، وَ ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَه، وَ نَفْسٍ وَّما سَوَّاهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَ تَقْوَاهَا۔ (۱)

اگر کثرۃ تکرار اور پے در پے اضافات کی صورت حال ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے لفظ ثقیل علی اللسان ہو جائے تو اس کا ''تنافر'' کی وجہ سے فصاحت سے خارج ہو جانے کا ذکر ہو چکا ہے۔ اور اگر کثرۃ تکرار اور پے در پے اضافتوں کی وجہ سے لفظ ثقیل علی اللسان نہ ہو تو وہ فصاحت میں خلل انداز ہی نہیں ہوتا اور ہو بھی کیسے سکتا ہے۔ قرآنِ حکیم جو فصیح و بلیغ کتاب ہے جس کی عالم میں کوئی نظیر نہیں ہے اس میں:

مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ۔

موجود ہے۔ جس میں پے در پے اضافتیں ہیں "مثل" "داب" کی طرف مضاف ہے اور "داب" "قوم" کی طرف مضاف ہے اور "قوم" "نوح" کی طرف مضاف ہے۔ اسی طرح "ذکر" "رحمة" کی طرف مضاف ہے۔ رحمة "رب" کی طرف مضاف ہے اور رب "ک" ضمیر خطاب کی طرف مضاف ہے۔ ان دونوں آیات میں پے در پے اضافتیں موجود ہیں اس کے باوجود کلام فصیح ہے۔ اسی طرح آیۂ کریمہ:

وَنَفْسٍ وَّما سَوَّاهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَ تَقْوَاهَا۔

۱۔ مختصر المعانی، ص ۴۴۔

میں چار مقامات پر "ھا" ضمیر غائب ہے جو "نفس" کی طرف راجع ہے۔ جس میں کثرت تکرار پایا جاتا ہے۔ چونکہ اس سے ثقالت علی اللسان نہیں ہوتی اس لئے یہ مخل بالفصاحت نہیں ہے۔ قارئین کرام! آپ نے یہ بات ملاحظہ فرمالی ہے کہ صرف ''تکرار'' منافی فصاحت نہیں ہے بلکہ ''کثرۃ تکرار'' فصاحت کے منافی ہے اور حضرت علامہ شمس الدین زوزنی کے نزدیک اس کی مقدار یہ ہے کہ وہ ایک مصرع یا شعر یا پے در پے چھ دفعہ کسی عبارت میں ہو تو وہ مخل بالفصاحت ہے اور حضرت علامہ سعدالدین تفتازانی کے نزدیک اس کا تین دفعہ ذکر ہونا ضروری ہے اور پھر اس کے لئے بھی ثقیل علی اللسان ہونا ضروری ہے اور یہ ثقالت اس میں نہ ہو تو وہ فصاحت میں خلل انداز نہیں ہوگی۔

اب کثرۃ تکرار کے حوالے سے سورہ فتح کی آیات کا جائزہ لیتے ہیں:

۱۔ **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر۔**

(سورۃ فتح، آیت ۲)

۲۔ **لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات تجری من تحتھا الانھار خالدین فیھا و یکفر عنھم سیئاتھم۔**

(سورۃ فتح، آیت ۵)

ان دونوں آیات میں سوائے "مِن" کے کوئی کلمہ مشترک نہیں ہے جس سے تکرار لازم آئے۔ چہ جائیکہ کثرۃ تکرار ہو اور پھر ثقیل علی اللسان ہو۔ تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرآنِ حکیم کی ان دونوں آیات میں کوئی تکرار موجود نہیں ہے اور یہ کہنا کہ اس میں ''بے فائدہ تکرار'' ہے اس حقیقت کے خلاف ہے جو نظر آ رہی ہے۔ جب تکرار ہی نہیں ہے تو پھر ''بے فائدہ تکرار'' کا کیا معنی ہوا۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ آیۂ کریمہ **مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَأَخَّرَ** میں اگر "امۃ" کا کلمہ مقدر تسلیم کرلیا جائے تو اس صورت میں **لِیُدْخِلَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُؤْمِنَاتِ** سے اس کا تکرار لازم آتا ہے، تو قارئین کرام! گزارش ہے کہ "امۃ" کا مادہ "امّ" اور مؤمنین کا مادہ

"امن" ہے تو تکرار کس طرح لازم آیا۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَأَخَّرَ میں "مؤمنین" کا کلمہ مقدر تسلیم کر لیا جائے تو پھر تکرار لازم آتا ہے تو اس سلسلہ میں گزارش ہے کہ تکرار کے لئے کلمات کا ایک آیۃ میں ہونا ضروری ہے اور یہاں پہلی آیت کا نمبر۲ ہے اور دوسری آیۃ کا نمبر۵ ہے۔ درمیان میں دو آیات کریمہ ہیں تو تکرار کس طرح ہوگا۔

اور پھر یہ کہ لیدخل المؤمنات والمؤمنات" میں دونوں کلمے ایک ہی آیت میں ساتھ ساتھ موجود ہے تو کیا یہ تکرار نہیں ہے اور اگر اسے "تکرار" کا نام دیا جائے تو پھر اَلْحَآقَّةُ ○ مَا الْحَآقَّةُ ○ وَمَا اَدْرٰکَ مَا الْحَآقَّةُ ○ اور اَلْقَارِعَةُ ○ مَاالْقَارِعَةُ ○ وَمَا اَدْرٰکَ مَاالْقَارِعَةُ ○ تینوں آیات میں تسلسل سے الحاقة اور القارعة موجود ہے تو لازم آئے گا کہ نعوذ بااللہ من ذالک یہ بھی "بے فائدہ تکرار" ہو۔ اگر سورۃ فتح کی دوسری آیۃ میں "امة" یا "مؤمنون" مراد تسلیم کرنے سے سورۃ فتح کی پانچویں آیۃ میں "مؤمنون مؤمنات" سے اس کا تکرار لازم آتا ہے تو الحاقة اور القارعة تو مذکور سے بدرجہ اولیٰ تکرار لازم آنا چاہئے۔ جب کہ حقیقت اس طرح نہیں ہے۔ وہ تکرار جو منافی فصاحت ہے اس کا "مذکور" ہونا ضروری ہے اور وہ بھی کثرت تکرار اور وہ بھی جو ثقیل علی اللسان ہو۔ ورنہ فصاحت کے منافی نہیں ہوگا۔ حضرت نوح علیہ السلام نے بارگاہ خداوندی میں گزارش کی:

رَبِّ اغْفِرْلِیْ وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَّ لِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ. (۱)

اس آیۃ کریمہ میں مؤمن، مؤمنین اور مؤمنات کا تین دفعہ صراحتاً ذکر ہے جو ایک ہی آیۃ میں ہیں اور تینوں کا مادہ "امن" بھی ایک ہی ہے اور "لی" سے مراد حضرت نوح علیہ السلام کی ذات گرامی ہے جو آدمیت کی تاریخ میں "پہلے رسول" اور مؤمن اعظم ہیں اور "والدیّ" جو اصل میں "والدین" ہے یائے متکلم کی طرف اضافت سے نون تثنیہ گر گیا اور

۱۔ قرآن حکیم، سورۂ نوح، آیت ۲۸۔

یا کا یا میں ادغام کر دیا اور "والــدیّ" ہوگیا۔ تو اس سے مراد ان کے باپ اور ماں دونوں ہوئے، تو صورتِ حال اس طرح ہوئی کہ تین دفعہ ''مؤمن'' کا ذکر صراحتاً ہے اور تین دفعہ ''مراد'' ہے تو اب اگر یہ ''ضابطہ'' تسلیم کر لیا جائے کہ ''مرادی کلمہ'' سے بھی تکرار لازم آتا ہے تو پھر یہاں کلمہ "مؤمن" کا چھ دفعہ تکرار ہو گیا ہے تو اس سے کثرت تکرار لازم آ گیا تو اب اس آیۂ کریمہ کے غیر فصیح ہونے کا اعلان کر دینا چاہیۓ۔ لیکن ایسا نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ یہاں مراد ''مذکور'' درکار ہے اور ''مذکور'' بھی وہ جو ثقیل علی اللسان ہو۔ ورنہ کثرت تکرار بھی منافی فصاحت نہیں ہے۔

اس بحث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لیــغــفــر لک اللہ الآیہ اور لیــدخــل المؤمنین والمؤمنات الآیہ دونوں میں مؤمنین یعنی حضرات صحابہ کرام کی مغفرت مراد لینے سے کوئی تکرار لازم نہیں آتا کیونکہ تکرار کا تعلق کلمات ظاہرہ سے ہے جس کا ذکر سابق میں ہو چکا ہے۔ رہی بات ''مفہوم و معنیٰ'' کی تو ایک معنیٰ کے کئی اسلوب بیان ہو سکتے ہیں۔ قرآنِ حکیم میں:

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ

دونوں اسلوب موجود ہیں۔ بہرحال "بــہ" کی تقدیم و تاخیر ایک خصوصیت بھی رکھتی ہے۔ اسی طرح قرآنِ حکیم میں:

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ

کے کلمات کثرت سے موجود ہیں۔ آج تک کسی نے یہ نہیں کہا کہ ان کا ایک دفعہ ہی کہنا کافی تھا بار بار اس کے ذکر سے ''مفہوم و معنیٰ'' کا تکرار لازم آتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے کلام معجز نظام میں یہ چیزیں نہیں ہونی چاہیۓ تھی۔ کیونکہ جب ایک جیسی آیات کا تکرار ہوگا تو لازماً ان کے ''معنیٰ و مفہوم'' کا بھی تکرار ہوگا۔ سورہ نساء کی آیت ۱۳۱ میں دو دفعہ:

لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْض

موجود ہے۔ کوئی بھی نہ تو اس کے ''ظاہری'' تکرار کا قائل ہے اور نہ ہی ''مفہومی'' تکرار کا قائل ہے۔ کیونکہ بلاغت فی الکلام کا بنیادی اصول ہے۔ **مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته** یعنی کلمات فصیحہ کے ساتھ کلام کا مقتضاء حال کے مطابق ہونا، تو جب مقتضاء حال کا تقاضا تاکید کا ہو یا کوئی اور فائدہ مقصود ہو جس کے لئے تکرار کا تقاضا ہو تو پھر تکرار بھی حسن کلام میں شمار ہوگا۔

لیکن یہ بات بھی یاد رہے کہ کلام عرب میں کسی چیز کا تکرار کوئی معیوب امر نہیں ہے جب کہ اسے اپنے مقام میں استعمال کیا جائے تو اس میں حسن ہے مثلاً ایک آدمی کہتا ہے۔ ''**جاء نی زید زید**'' تو اس میں ''زید'' کے تکرار سے کسی نے یہ مطلب نہیں سمجھا کہ یہاں دو زید مراد ہیں اور نہ کسی نے اس تکرار کو فصاحت کے منافی قرار دیا۔ چونکہ اس میں زید اوّل کی زید ثانی سے تاکید ہو رہی ہے۔ گویا مراد اپنے مقام میں مفید اور مستحسن ہے اور پھر قرآنِ حکیم میں:

فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ. (۱)

اس آیت کریمہ میں یہ بیان کیا جا رہا ہے کہ ''تمام فرشتوں نے سجدہ کیا'' لیکن اس کا انداز بیان یہ ہے کہ ''ملائکہ'' جمع لایا گیا پھر اس پر الف لام داخل کر کے اس میں استغراق کا معنی پیدا کیا گیا اور پھر ''**کلھم**'' اور ''**اجمعون**'' الگ الگ کلمات سے اس کی تاکید کی گئی۔ یعنی ''ملائکہ'' پر الف لام داخل کر کے اس میں ''تمام'' کا اہتمام کیا گیا۔ پھر **کلھم** اور **اجمعون** سے ''تمام ملائکہ'' کے مفہوم و معنی کو مضبوط و مستحکم کیا گیا۔ اسی طرح ''**الا انھم ھم المفسدون**'' میں ''**مفسدون**'' کے مفہوم و معنی کو مضبوط و مستحکم کیا گیا۔ اب یہاں کلمات تاکید کا تکرار نافع اور مفید ہے۔ بس ایسا کثرت تکرار جو ثقیل علی اللسان ہو وہ منافی اور مضر فصاحت ہے اور یہ کثرت تکرار قرآنِ حکیم میں موجود نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ **ما تقدم من ذنبک وما تأخر** سے امۃ یعنی صحابہ کرام کے

۱۔ قرآن حکیم، سورۂ حجر، آیت ۳۰۔

ذنب کی مغفرت مراد لینے سے ان دونوں آیات میں کوئی تکرار لازم نہیں آتا اور اس باب میں اگر مراد ہوتا بھی تو وہ مضر نہیں ہوتا۔ ہاں کثرت تکرار ضرور مضر ہے مگر اس وقت جب وہ کلمات ثقیل علی اللسان ہو جائیں اور یہ دونوں آیات ایسے تکرار اور کثرت تکرار سے مطہر اور منزہ ہیں جو ثقیل علی اللسان ہو۔

بلکہ جب ہم ان آیات میں غور کرتے ہیں تو ہمارے دماغ میں یہ بات آتی ہے کہ مغفرت دخول جنت کا سبب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے "**لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر**" فرما کر مؤمنین صحابہ کرام کی مغفرت کا اعلان فرمایا اور چونکہ یہ مغفرت دخول جنت کا سبب تھا جب وہ ہو گیا تو "**لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات**" فرما کر ان کے دخول جنت کا اعلان کر دیا اور اب اس صورت میں ''مفہوم و معنیٰ'' کو ''کلمات مذکورہ'' سے ٹکرا کر فصاحت کے فوت و ختم ہو جانے کا جو اندیشہ کیا جا رہا تھا وہ بھی جاتا رہا اور بات صاف ہو گئی اللہ تعالیٰ ہم سب کو قبول حق کی توفیق عطا فرمائے اور ضد و عناد سے نجات دے۔

امام رازی کی عبارت کی تفصیلات

حضرت امام رازی قدس سرہ نے سورہ محمد کی آیۃ کریمہ **واستغفر لذنبک و للمؤمنین والمؤمنات** کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے ایک ادھورا حوالہ پیش کر کے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے ہم اس پورے حوالے کو آپ کے سامنے پیش کر کے اس پر بات کرتے ہیں:

> **واستغفر لذنبک یحتمل وجھین. احدھما ان یکون الخطاب معہ والمراد المؤمنون، وھو بعید لافراد المؤمنین والمؤمنات بالذکر وقال بعض الناس لذنبک ای لذنب اھل بیتک و للمؤمنین و المؤمنات ای الذین لیسوا منک**

باهل بيت. ثانيها المراد هو النبي عليه الصلوٰة والسلام والذنب هو ترك الافضل الذى هو بالنسبة اليه ذنب و حاشاه من ذلك. (۱)

یعنی **واستغفر لذنبک** کی تفسیر وتشریح میں دو احتمال ہیں۔ (۱) خطاب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ہے اور مراد مؤمنین ہیں اور یہ نہیں ہوسکتا اس لئے کہ مؤمنین اور مؤمنات کا ذکر خود آیۃ میں موجود ہے۔ اس لئے تحصیل حاصل ہے۔ یہ وجہ نہیں کہ فصاحت و بلاغت کے خلاف ہے کہ اس سے ''بے فائدہ تکرار'' لازم آئے گا تو اس کا حل یہ ہے کہ بعض لوگوں نے جو کہا ہے کہ یہاں ''اہل بیت'' کو مقدر تسلیم کرلیا جائے تو پھر عبارت اس طرح ہو جائے گی۔

لذنب اهل بيتك و للمؤمنين والمؤمنات.

اور مؤمنین و مؤمنات سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اہل بیت میں شامل نہیں ہیں۔ گویا امام رازی یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ آیۃ کا معنی یہ ہے:

استغفار کیجئے اپنے گھر والوں اور مؤمنین اور مؤمنات کے ذنب کی۔

اب اس بات سے یہ مطلب اخذ کرنا کہ امام رازی یہاں ''مؤمنون'' کو اس لئے مراد نہیں لے رہے کہ وہ قرآنِ حکیم کی فصاحت و بلاغت کے خلاف ہے۔ لہٰذا **ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر** میں "ذنب المؤمنين" مقدر تسلیم کرنا درست نہیں ہے کیونکہ **ليدخل المؤمنين والمؤمنات** جو سورہ فتح کی پانچویں آیت کریمہ ہے اس سے تکرار لازم آئے گا اور یہ چیز فصاحت و بلاغت کے خلاف ہے۔ حضرت امام رازی قدس سرہ کو ڈھال بنا کر خواہ مخواہ یہ بات کہی جا رہی ہے۔ اگر امام رازی کے طریقہ پر چلا جاتا تو اس کا حل بالکل آسان تھا۔ جس کا ذکر ہم آئندہ صفحات میں کریں گے اور امام رازی نے جو دوسرا احتمال بیان کیا ہے اس کی تشریح ہم قبل ازیں کر چکے ہیں۔

حضرت امام رازی قدس سرہ نے اس آیۃ کریمہ میں یہ ارشاد فرمایا ہے۔

۱۔ تفسیر کبیر، ج ۲۷، ص ٦١۔

ان یکون الخطاب معه والمراد المؤمنون.

یعنی اس کے مخاطب تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی ہے لیکن اس سے مراد مؤمنین ہیں تو اس سے آیۃ کا مفہوم اس طرح ہو جاتا۔

واستغفر لذنب المؤمنین و للمؤمنین والمؤمنات.

تو یہ صورت اختیار کرنے سے تحصیل حاصل لازم آ رہی تھی اس لئے امام رازی نے "وَهُوَ بَعِيدٌ" کہہ کر اس بات کا اظہار کیا کہ یہ صورت اس مقام پر قابل عمل نہیں ہے۔ چنانچہ اس بات کی بنیاد پر یہ کہنا کہ:

امام رازی بھی یہی وجہ بیان کرتے ہوئے اس علامہ خراسانی اور علامہ مکی والے قول کو بعید از فہم قرار دے رہے ہیں۔

علامہ مکی سے کون شخصیت مراد ہے ہم نہیں جانتے لیکن حضرت عطاء خراسانی کا مذہب وہ نہیں ہے جو اوپر امام رازی کے حوالے سے بیان ہوا ہے۔ ان کا مذہب یہ ہے:

ما تقدم من ذنب ابویک وما تأخر من ذنب امتک.

ان کا کہنا یہ ہے کہ **لیغفرلک** میں خطاب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ہے اور یہاں "ابوین" اور "امة" کو مقدر تسلیم کرتے ہیں ان کے نزدیک آیۃ کا ترجمہ اس طرح ہوگا۔

تا کہ معاف کرے اللہ آپ کے سبب آپ کے اگلوں یعنی ابوین کے ذنب اور آپ کے پچھلوں یعنی امت کے ذنب۔

اور اس میں وہ مخاطب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو تسلیم کر رہے ہیں اور مراد بھی آپ ہی کو لے رہے ہیں لیکن ابوین اور امۃ کو مقدر تسلیم کر رہے ہیں۔ اس بات میں اور امام رازی کے بیان کردہ قول میں بڑا فرق ہے۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ حضرت عطاء خراسانی کا یہ تفسیری قول صرف **لیغفرلک الله ما تقدم** الآیہ سے متعلق ہے۔ کسی اور آیۃ کے ذیل میں اسے ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اور آیۃ کریمہ **واستغفر لذنبک و للمؤمنین والمؤمنات** کے بیان میں کسی معروف مفسر نے حضرت عطاء خراسانی کا کوئی قول اور مذہب نقل نہیں کیا۔ لہٰذا جو کچھ

امام رازی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے اس سے حضرت عطاء خراسانی کے مذہب کا ابطال تصور کرنا درست نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ امام رازی نے حضرت عطاء خراسانی کے قول کو بعید از فہم قرار نہیں دیا۔ یہ لوگوں کی اُڑائی ہوئی بات ہے۔

میں نے گزشتہ صفحات میں یہ بات کہی تھی کہ اگر امام رازی کا طریقہ اختیار کیا جاتا تو اس کا حل بالکل آسان تھا۔ لیکن بات کو مشکل اور پیچیدہ بنانے کے لئے کیا ہے جو نہیں کیا گیا۔ حضرت امام رازی قدس سرہ نے **لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر** کی تفسیر وتشریح میں جو کچھ لکھا تھا اسے قبول کر لیا جانا چاہئے تھا مگر نہ معلوم وجوہات کی بنا پر اسے اخفاء میں رکھا گیا اور جو کچھ دوسری آیات میں بیان کیا گیا تھا اسے اس آیۃ کے ضمن میں ظاہر کیا گیا۔ ہم امام رازی کی پوری عبارت نقل کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

لم یکن للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ذنب فما ذا یغفر له، قلنا الجواب عنه قد تقدم مراراً من وجوہ. احدھما. المراد ذنب المؤمنین. ثانیھا ترک الافضل ثالثھا الصغائر. فانھا جائزة علی الانبیاء بالسھو والعمد، وھو یصونھم العجب. رابعھا. المراد العصمة. (۱)

حضرت امام رازی نے اس مقام میں "ذنب" سے مراد چار چیزوں کا بیان کیا ہے۔ ان میں سے سب سے پہلے جس چیز کو بیان کیا گیا ہے وہ "ذنب المؤمنین" ہے۔ گویا اس مقام پر ان کے نزدیک "ک"، ضمیر خطاب سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو مخاطب بنایا گیا لیکن اس سے مراد مؤمنین ہیں۔ کیونکہ امام رازی نے "ذنبک" کو "ذنب المؤمنین" سے تعبیر کیا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں تقدیر عبارت اس طرح ہوگی۔

لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذَنْبِ المؤمنین وما تأخر.

۱۔ تفسیر کبیر، ج ۲۷، ص ۷۸۔

چونکہ امام رازی نے "لک" میں "ک" ضمیر خطاب کے بارے میں کوئی وضاحت نہیں کی ہے اس لئے اس سے مراد حسب دستور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی ہوگی۔ اب ہمارے نزدیک اس کا معنی یہی ہوسکتا ہے:

تاکہ معاف کرے اللہ تعالیٰ آپ کے سبب آپ کے اگلے اور پچھلے مؤمنین کے ذنب۔

اور اگر "لک" کے لام کا معنی سبب نہ کیا جائے تو پھر مؤمنین مراد لینا درست نہیں ہوسکتا۔

اگر امام رازی نے سورہ محمد کی آیۃ کریمہ **واستغفر لذنبک** الآیہ میں تقدیر مضاف کو "**وھو بعید**" کہہ کر رد کر دیا تھا تو پھر سورہ فتح کی اس آیت میں دوبارہ سب سے پہلے اس تفسیری قول کو نقل کر کے اہمیت کیوں دے رہے ہیں۔ یہ "سب سے پہلے" والی بات ہم نے اسلئے کی کہ حضرت اسمٰعیل حقی کی ایک تحریر کی طرف اشارہ دیتے ہوئے لکھا گیا ہے:

اس توجیہ کو تفسیر روح البیان نے بھی سب سے پہلے ذکر کر کے اپنے نزدیک اس قول کے مختار ہونے کی طرف اشارہ فرما دیا ہے۔(۱)

اگر کسی قول کے "سب سے پہلے" بیان کرنے سے اس کا مختار ہونا لازم آتا ہے تو پھر امام رازی قدس سرہ کا مختار قول "**ما تقدم من ذنبک**" میں **ذنب المؤمنین** ہے۔ اسے قبول کر لیجئے۔ جب کہ "ذَنْبِــیْ" حضرات نے امام رازی کی اس عبارت کی تردید کے لئے عَلَمْ لہرا رکھے ہیں۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ آیۃ کریمہ **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر** میں **مؤمنین، امۃ** اور **ابوین** کے کلمات مراد لینے سے آیۃ کریمہ **لیدخل المؤمنین والمؤمنات** سے کوئی تکرار لازم نہیں آتا اور فصاحت کے قواعد و ضوابط کی کوئی خلاف ورزی نہیں ہو رہی ہے۔ حضرت امام رازی نے حضرت خراسانی کے قول کو رد نہیں کیا بلکہ انہوں نے ان مقامات میں نہ ان کا نام لیا اور نہ ان کا قول ذکر کیا اور

۱۔ مغفرت ذنب، ص ۱۶۔

جو کچھ انہوں نے آیت کریمہ واستغفر لذنبک و للمؤمنین والمؤمنات کی تفسیر میں لکھا اسے غلط انداز سے لیغفر لک کے ضمن میں پیش کر کے اپنا مدعا ثابت کرنے کی نامناسب کوشش کی گئی ہے۔

آخر میں ہم گزارش کرتے ہیں کہ مولانا غلام رسول سعیدی نے بھی اسے ''تکرار محض'' اور مولانا ابوالخیر محمد زبیر صاحب نے اسے ''بے فائدہ تکرار'' قرار دیا ہے تو اگر اسی طرح تکرار لازم آتا ہے جو فصاحت و بلاغت کے منافی ہے تو مولانا سعیدی نے لیغفر لک اللہ میں ذنبک کی اسناد و نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف قرار دے کر پھر اسی آیت سے آپ کی مغفرت ثابت کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

> آپ کی مغفرت کا اعلان کسی اور آیت میں نہیں ہے (صرف لیغفر لک اللہ الآیۃ میں ہے) اگرچہ عصمت کی بنا پر آپ کی مغفرت دوسری آیات سے ثابت ہے۔(۱)

اگر دو آیات سے ایک جیسا مضمون ثابت ہونے سے آیات کے کلمات میں ''تکرار محض'' اور ''بے فائدہ تکرار'' لازم آتا ہے تو اب ہم گزارش کرتے ہیں کہ:

> جب ''عصمت کی بناء پر دوسری آیات سے آپ کی مغفرت ثابت ہو چکی تھی'' تو پھر آپ نے لیغفر لک اللہ الآیۃ سے آپ کی مغفرت ثابت کر کے ''تکرار محض'' اور ''بے فائدہ تکرار'' کا ارتکاب کیا جو قرآنِ حکیم میں نہیں ہونا چاہئے تھا۔

حضرت خراسانی کا موقف ایک روایت سے مطابقت نہیں رکھتا

حضرت عطاء خراسانی کے موقف پر صاحبزادہ ابوالخیر محمد زبیر زید مجدہم نے ایک اعتراض یہ بھی کیا ہے کہ:

۱۔ شرح مسلم، ج ۳، ص ۱۰۰۔

علامہ عطاء خراسانی کے قول اور توجیہ کے غیر صحیح اور ضعیف ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض احادیث مبارکہ میں آیت مبارکہ **وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ** کی جو تفسیر بیان کی گئی یہ توجیہ اس کے بھی خلاف ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطی نے قاضی عیاض اور ابن منذر کے حوالے سے احادیث مبارکہ نقل کی ہے کہ آیت مبارکہ **وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ** نازل ہوئی تو کفار بہت خوش ہوئے۔ اس کے بعد پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت مبارکہ نازل فرمائی "**لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ**" اس پر صحابہ نے حضور سے عرض کی کہ آپ کو مبارک ہو یا رسول اللہ! اللہ تعالیٰ نے یہ تو بیان کر دیا کہ آپ کے ساتھ کیا کرے گا۔ لیکن ہمارے ساتھ کیا ہوگا۔ اس پر اگلی آیت نازل ہوئی **لِیُدْخِلَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ** الآیہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ **لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ** والی آیت **وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ** کے جواب میں نازل ہوئی ہے اور ظاہر ہے یہ جواب اس ہی وقت بنے گا جب **لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ** والی آیت میں مغفرت سے حضور کی مغفرت اور **لِیُدْخِلَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ** میں امت کی مغفرت مراد لی جائے ورنہ "**مَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ**" کا جواب نہیں بن سکے گا۔ صرف "**وَلَا بِکُمْ**" کا جواب بنے گا۔ جبکہ حدیث مبارک کی رو سے **یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ** دونوں کا جواب ہے اور آخر میں لکھتے ہیں:

لہٰذا علامہ خراسانی کی توجیہ و قول کو لینا اس آیت کی تفسیر کے منافی اور مخالف ہونے کے باعث مردود اور غیر صحیح ہے۔(۱)

چنانچہ اس موضوع پر ہم تین طریقوں سے بحث کریں گے جس کی پہلی صورت یہ ہے:

۱۔ مغفرت ذنب، ص ۳۰ تا ۳۳۔

سورہ فتح کے نزول پر ایک نئی بحث

امام بخاری نے صحیح البخاری میں لکھا ہے:

عن قتادہ عن انس بن مالک انا فتحنا لک فتحا مبینا، قال الحدیبیۃ قال اصحابہ ھنیا مریا، فمالنا، فانزل اللہ لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات. قال شعبہ فقدمت الکوفۃ فحدثت بھذا کلہ عن قتادہ، ثم رجعت فذکرت لہ، فقال امّا انا فتحنا لک فعن انس و امّا ھنینا مریا فعن عکرمہ.(۱)

حضرت قتادہ نے حضرت انس بن مالک سے روایت کی ہے کہ انا فتحنا لک فتحاً مبینا سے حدیبیہ مراد ہے۔ آپ کے اصحاب نے گزارش کی کہ آپ کے لئے خوش خبری اور بہت بہتری ہے لیکن ہمارے لئے کیا ہے تو پھر لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات والا حصہ نازل ہوا، حضرت شعبہ فرماتے ہیں کہ میں کوفہ گیا تو وہاں پر میں نے یہ ساری روایت حضرت قتادہ سے روایت کی تو وہاں سے واپس جب بصرہ پہنچا تو میں نے حضرت قتادہ سے اس کا ذکر کیا تو انہوں نے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ جو ہم نے کہا ہے کہ انا فتحنا لک فتحا مبینا سے حدیبیہ مراد ہے۔ یہ حصہ تو حضرت انس سے مروی ہے اور ھنینا مریا والا حصہ حضرت عکرمہ سے مروی ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انا فتحنا لک فتحا مبینا تک نزول پہلے ہوا۔ پھر

۱۔ صحیح البخاری، ج ۲، ص ۶۰۰۔

حضرات صحابہ کرام کی طرف سے مطالبہ ہوا تو دوسرے حصے کا نزول ہوا۔ لیکن حضرت قتادہ نے اس بات کی وضاحت کر کے یہ الجھن دور کر دی کہ آخری حصہ کے راوی حضرت عکرمہ ہیں اور حضرت عکرمہ تابعی ہیں۔ انہوں نے اپنا ذریعہ علم بیان نہیں کیا کہ انہیں یہ بات کس نے بتائی ہے یا حضرت قتادہ نے ان کا ذریعہ علم بیان نہیں کیا۔ چنانچہ اس سے روایت میں کمزوری پیدا ہوگئی جو اس کی ثقاہت کو مجروح کرتی ہے اور اس کے حرف آخر ہونے میں شکوک و شبہات پیدا کرتی ہے۔ حضرت امام ترمذی لکھتے ہیں:

عن قتادہ عن انس قال انزلت علی النبی صلی اللہ علیه وسلم لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر مرجعه من الحدیبیة، فقال النبی صلی اللہ علیه وسلم لقد نزلت علی آیة احب الی مما علی الارض، ثم قرأ النبی صلی اللہ علیه وسلم علیهم، فقالوا هنیئا مریا یارسول اللہ لقد بین اللہ لک اللہ ما ذا یفعل بک. فما ذا یفعل بنا نزلت علیه لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات تجری من تحتها الانهار حتی بلغ فوزاً عظیما. (۱)

حضرت قتادہ حضرت انس سے روایت کرتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام پر حدیبیہ سے واپسی پر **لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر** کا نزول ہوا، تو آپ نے فرمایا مجھ پر ایسی آیت نازل ہوئی ہے جو مجھے جو کچھ زمین پر ہے سے پسند ہے۔ پھر آپ نے صحابہ کرام کے سامنے آیت تلاوت فرمائی تو صحابہ کرام نے عرض کی یارسول اللہ یہ خوش خبری اور مبارک ہے۔ اللہ تعالیٰ جو کچھ آپ کے ساتھ کرے گا وہ تو اس نے بتا دیا لیکن ہمارے ساتھ کیا ہوگا۔ اس پر لیدخل

۱۔ سنن ترمذی، ج ۲، ص ۱۶۰۔

المؤمنین و المؤمنات سے فوزاً عظیما تک کا نزول ہوا۔

اس روایت میں لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک و ما تاخر کو ایک آیت قرار دیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ پوری آیت نہیں ہے ایک آیت کا حصہ ہے۔ اس پر آیت کا اطلاق کیا گیا ہے۔

امام ترمذی سے روایت بیان کرنے والا بخاری کی تفصیل پر مطلع نہیں ہے۔ یعنی جن لوگوں نے اسے "عن قتادہ عن انس" کہہ کر روایت کیا ہے انہیں اس بات کا علم نہیں تھا کہ "فقالوا" سے انہوں نے حضرات صحابہ کرام کی طرف سے جو سوال اٹھایا ہے وہ حضرت انس سے مروی نہیں ہے بلکہ حسب تصریح صحیح البخاری وہ حضرت عکرمہ سے مروی ہے اور حضرت قتادہ نے حضرت شعبہ کے سامنے اس کی وضاحت کر دی تھی۔ امام مسلم لکھتے ہیں:

> عن قتادہ ان انس بن مالک حدثھم، قال لمّا نزلت انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک اللہ الی قولہ فوزاً عظیما، مرجعہ من الحدیبیۃ، وھم یخالطھم الحزن و الکابۃ، وقد تحری الھدی بالحدیبیۃ قال لقد انزلت علیّ آیۃ ھی احب الیّ من الدنیا جمیعا. (۱)

یعنی حضرت انس بن مالک نے بیان فرمایا کہ انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک الی قولہ فوزاً عظیما کا نزول حدیبیہ سے واپسی پر ہوا اور حضرات صحابہ کرام حزن و ملال میں مبتلا تھے اور حدیبیہ میں اپنی قربانیاں کر چکے تھے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ مجھ پر آیت نازل ہوئی ہے جو مجھے ساری دنیا کے متاع سے زیادہ پسند ہے۔

اس روایت سے ایک تو یہ بات معلوم ہوئی کہ انا فتحنا سے لے کر فوزاً عظیما تک کا نزول ایک ہی دفعہ ہوا اور یقیناً یہ ایک آیت نہیں، پانچ آیات ہیں اور ان پر آیت کا

۱۔ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۶۔

اطلاق کیا گیا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اس میں حضرات صحابہ کرام کی طرف سے کوئی اعتراض نہیں اٹھایا گیا ہے کہ آپ کو تو سب کچھ مل گیا ہے، ہمارا کیا بنے گا۔

بخاری کی روایت میں صرف "انا فتحنا لک فتحا مبینا." ہے اور ترمذی کی روایت میں لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر کا ذکر ہے۔ اور صحیح مسلم کی روایت میں انا فتحنا سے لے کر فوزاً عظیماً تک ہے۔ بخاری کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انا فتحنا لک فتحا مبینا ابتداء میں نازل ہوئی اور لیدخل المؤمنین والمؤمنات حضرات صحابہ کرام کے مطالبہ کے بعد نازل ہوئی اور ترمذی کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر کا نزول ہوا اور پھر صحابہ کرام کے مطالبہ پر لیدخل المؤمنین والمؤمنات سے لے کر فوزاً عظیماً کا نزول ہوا جو پوری ایک آیت ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ انا فتحنا لک فتحا مبینا اور ویتم نعمته علیک و یهدیک صراطاً مستقیماً o و ینصرک اللہ نصراً عزیزا o هو الذی انزل السکینة الآیہ کسی اور موقع پر نازل ہوئیں کیونکہ امام ترمذی نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے اور صحیح مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ انا فتحنا سے لے کر فوزاً عظیما تک جو پانچ آیات ہیں ایک ساتھ نازل ہوئیں اور حضرات صحابہ کرام نے اس پر کوئی مطالبہ نہیں کیا۔

یہ تینوں روایات بخاری، ترمذی اور مسلم میں موجود ہیں اور تینوں "عن قتادہ عن انس" اور "ان انس" کے ذریعہ سے مروی ہیں اور تینوں میں اتنا فرق ہے۔ لیکن بخاری ہی میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے:

لقد نزلت علی اللیلة سورة لهی احب الی مما طلعت الشمس، ثم قرأ انا فتحنا لک فتحا مبینا. (۱)

۱۔ صحیح البخاری، ج ۲، ص ۷۰۰۔

یعنی رات کو مجھ پر ایک ایسی سورۃ کا نزول ہوا جو مجھے تمام دنیا کی چیزوں سے پسندیدہ ہے۔ پھر آپ نے انا فتحنا لک فتحا مبینا کی قرأت کی۔

اس حدیث میں ''سورۃ'' کا کلمہ موجود ہے جو اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ سورہ فتح کا نزول مکمل طور پر ایک ہی دفعہ ہوا۔ ایسا نہیں ہے کہ اس کا کچھ حصہ ایک وقت میں نازل ہوا ہو اور کچھ حصہ دوسرے وقت میں نازل ہوا ہو۔

پھر اس میں ''قرأ'' کا کلمہ اس طرف اشارہ دیتا ہے کہ آپ نے قرأت کی، تو ظاہر ہے آپ نے پوری سورت قرأت کی اور یہاں صرف انا فتحنا لک فتحا مبینا کا ذکر اختصار کے لئے کیا گیا ہے۔

اگر امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس مندرجہ بالا روایت کو قبول کر لیا جائے کہ سورہ فتح ساری کی ساری ایک ہی دفعہ نازل ہوئی اور کسی صحابی نے اس پر کسی بات کا کوئی مطالبہ نہیں کیا اور یہی بات صحیح مسلم میں بھی ہے تو اس سے وہ تضادات و اختلافات جو ان روایات میں ہیں رفع ہو جائیں گے اور بات تحقیق کے بھی زیادہ قریب ہو جائے گی۔ اور امام سیوطی نے بھی بیہقی سے لکھا ہے:

ثم انصرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم راجعاً، فلما کان بین مکۃ والمدینۃ نزلت سورۃ الفتح من اوّلھا الی آخرھا. (۱)

یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام واپس آتے ہوئے مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے مابین تھے کہ آپ پر سورہ فتح اول سے لے کر آخر تک یعنی مکمل اور پوری سورۃ نازل ہوئی۔

۱۔ الدر المنثور، ج ۶، ص ۶۸۔

اس روایت میں ''سورۃ'' کا کلمہ ہے اور دوسرا من اوّلھا الی آخرھا ''اوّل سے لے کر آخر تک'' کی بات ہے جو ''سورۃ'' کے اس مفہوم کو مزید مستحکم کر رہی ہے کہ سورہ فتح ایک ساتھ مکمل اور پوری نازل ہوئی اور یہ چیز سورۃ کی تقسیم نزول کے قول کو باطل کر رہی ہے۔

اگر اس چیز کو تسلیم کر لیا جائے تو لوگوں نے روایات کے ذریعہ حضرات صحابہ کرام کی طرف سے جو سوال اس موقع پر اٹھایا ہے وہ قابل توجہ نہیں رہے گا، اس کی اہمیت ختم ہو جائے گی اور اس کا ختم ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اس سوال "ما ذا یفعل بنا" کہ ہمارے ساتھ آخرت میں کیا ہوگا سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یا تو حضرات صحابہ کرام رشک میں آ گئے تھے یا وہ اپنا حق الخدمت مانگنے لگ گئے تھے اور یہ چیز حضرات صحابہ کرام کے جذبہ اخلاص کو قدغن لگاتی ہے۔ ان حضرات گرامی مرتبت کا جو تعلق خاطر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی سے تھا وہ اس سے وراء اور بالا تھا۔

اور پھر ان روایات میں ان حضرات کرام کے نام نہیں ہیں، جس سے ہماری اس رائے کو مزید تقویت ملتی ہے۔

اور اگر ان اختلافی روایات جن سے نزول کی تقسیم کا اظہار ہوتا ہے کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے مراد وہ ناپختہ جوان مراد ہو سکتے ہیں جو وقتاً فوقتاً ایسی باتیں کرتے رہتے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں تنبیہ فرماتے رہتے تھے، جس طرح حنین میں مالِ غنیمت کی تقسیم میں آپ نے اہل مدینہ کو کچھ زیادہ نہیں دیا تو بعض ناپختہ جوانوں نے اعتراض کیا کہ تلواریں ہماری چلتی ہیں اور مالِ غنیمت دوسروں کو ملتا ہے، تو جیسے ان کے اعتراض کو اہمیت نہیں اسی طرح "ما ذا یفعل بنا" کہنے والوں کو بھی کوئی اہمیت حاصل نہیں ہو سکتی اور جس طرح وہ اعتراض دلیل نہیں بنایا جا سکتا اسی طرح یہ اعتراض بھی دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

لیکن ہم سورہ فتح کے نزول کی تقسیم کو قبول نہیں کرتے ہم اسے امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے طریقہ بیان سے قبول کرتے ہیں جس میں "ما ذا یفعل بنا" کا سوال نہیں اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی یہ اعتراض نہیں اور پھر امام سیوطی نے جو بیہقی کی روایت لکھی

ہے اس میں بھی یہ اعتراض نہیں ہے تو اس طرح حضرات صحابہ کرام پر سے یہ اعتراض رفع ہو سکتا ہے اور صورتِ حال بہتر ہو سکتی ہے اور جو لوگ حضرات صحابہ کرام کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی کے مقابلہ اور برابری میں لاکھڑا کرنے کے لئے کوشاں ہیں ان کی حوصلہ شکنی ہو سکتی ہے۔

تقسیم نزول پر اشکال:

سورہ فتح کے نزول کو تقسیم کرنے والی روایت کو اگر قبول کر لیا جائے تو اس سے مولانا سعیدی کے مؤقف کے مطابق یہ صورت اس طرح ہو جاتی ہے کہ اس روایت کے دو حصے ہیں ایک حصے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی مغفرت کلی قطعیت کے ساتھ ہو گئی۔ اب اس روایت کے دوسرے حصے:

ما ذا یفعل بنا، فنزلت علیه لیدخل المؤمنین.

سے حضرات صحابہ کرام کی مغفرت کلی قطعیت کے ساتھ ثابت ہونی چاہئے، کیونکہ بقول مولانا سعیدی کے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی مغفرت کلی قطعیت کے ثابت ہونے کے بعد حضرات صحابہ کرام نے یہ سوال اٹھایا تو گویا انہوں نے مغفرت کلی کا قطعیت کے ساتھ کا مطالبہ کیا تھا تو جب ان کا مطالبہ پورا کر دیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان حضرات صحابہ کرام کی مغفرت کلی قطعیت کے ساتھ ثابت ہو گئی۔ یعنی اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ جو چیز **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** سے ثابت ہو رہی ہے وہی چیز **لیدخل المؤمنین الآیہ** سے بھی ثابت ہو اور اگر اس کا ثبوت اسی طرح نہ ہو تو حضرات صحابہ کرام کو اس کا حق تھا کہ وہ کہتے ہم نے مغفرت کلی وقطعی کا مطالبہ کیا تھا نہ ہماری مغفرت ہوئی نہ اس میں کلیت آئی نہ اس میں قطعیت آئی تو گویا ان کا مطالبہ پورا ہی نہ ہوا۔ مولانا سعیدی کے نزدیک مغفرت اور پھر مغفرت کلی اور پھر مغفرت کلی وقطعی میں اور دخول جنت کی بشارت میں بڑا فرق ہے اور مولانا سعیدی نے روایت کی اول جز سے استدلال کرتے ہوئے یہ لکھا ہے:

> سورہ فتح کی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اگلی اور پچھلی کلی مغفرت کا قطعی اعلان کر دیا ہے۔

ہمارا کہنا یہ ہے کہ ایک ہی راوی، ایک ہی روایت اور ایک ہی کتاب ہے۔ اس سے استدلال میں یہ نشیب و فراز غیر مناسب ہے۔ اس روایت سے یا تو استدلال اس طرح کیا جائے جس میں دونوں حصوں اور جزوں میں تناسب ہو ورنہ اس کا ترک ہی زیادہ مناسب ہوگا۔

نسخ کا بیان:

اب ہم آیۂ کریمہ **لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ** پر دوسرے رخ یعنی نسخ کے لحاظ سے بحث کرتے ہیں کہ جناب محترم صاحبزادہ ابوالخیر محمد زبیر زید مجدہم نے حضرت سیوطی کی ایک روایت سے اس آیت کو ناسخ اور **وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ** کو منسوخ قرار دیا ہے۔

حضرات مفسرین کرام نے ناسخ و منسوخ میں ایک ضابطہ متعین کر رکھا ہے اور وہ یہ ہے کہ نسخ کا عمل ان آیات میں ہوتا ہے جن میں کوئی حکم ہوتا ہے۔ یعنی کسی کام کے کرنے کا امر ہوتا ہے یا کسی کام سے رک جانے کے بارے نہی ہوتی ہے۔ قصص و واقعات میں نسخ نہیں ہوتا۔ اسی طرح کسی بات کی خبر دی جا رہی ہے تو اس میں بھی نسخ نہیں ہوگا۔ اس آیت کریمہ میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فرمایا گیا ہے کہ آپ اس بات کا اعلان کریں اور لوگوں کو خبر دیں کہ میں گزشتہ رسل عظام کے قبیل سے ہی ایک رسول ہوں اور جو باتیں میں بتاتا ہوں کہ میرے ساتھ کیا ہوگا اور تمہارے ساتھ کیا ہوگا یہ اپنی درایت یعنی حیلہ اور اندازہ سے نہیں بتاتا ہوں۔ یہ وہ چیزیں ہیں جو میری طرف وحی کی جاتی ہیں اور میں تو اسی کی اتباع کرتا ہوں اور بتاتا اس لئے ہوں کہ میں **نَذِیْر** و **مُنْذِرْ** ہوں تو گویا یہ پوری آیت کریمہ خبر ہے اور **وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ** اس کا ایک جملہ ہے اور اگر یہ جملہ منسوخ تصور کیا جائے گا تو لازماً اس کے ساتھ اوّل و آخر کے جملے بھی منسوخ ماننے پڑیں گے اس لئے کہ یہ آپس میں باہم مربوط اور جڑے ہوئے ہیں اور چونکہ یہ خبر ہیں اس لئے اس میں نسخ نہیں ہو سکتا۔ خبر میں نسخ نہ ہونے کے بارے میں امام سیوطی لکھتے ہیں:

لا یقع النسخ الا فی الامر والنھی ولو تلفظ الخبر. اما

الخبر الذی لیس بمعنی الطلب فلا یدخله النسخ، ومنه الوعد والوعید. و اذا عرفت ذلک عرفت فساد صنع من ادخل فی کتب النسخ کثیرًا من آیات الاخبار والوعد والوعید. (۱)

یعنی نسخ کا وقوع صرف امر اور نہی میں ہوتا ہے خواہ یہ امر و نہی لفظ خبر کے ساتھ وارد ہوں یا صیغہ امر و نہی کے ساتھ وارد ہوں۔ مگر جس خبر میں طلب و انشا کا مفہوم نہیں ہوگا اس میں نسخ نہیں ہوگا اور وعد و وعید بھی اسی قبیل سے ہیں۔ اس چیز کے معلوم ہونے کے بعد آپ پر یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ علماء کرام نے نسخ کی کتابوں میں بہت سی اخبار اور وعد و وعید کی آیات داخل کر رکھی ہیں جو منسوخ نہیں ہیں۔

امام سیوطی نے نسخ کے بارے بالکل صاف کہہ دیا کہ یہ صرف امر و نہی میں ہوگا۔ ''اخبار'' میں نسخ نہیں ہوتا۔ اب ہم منسوخ کردہ جملہ کو دیکھتے ہیں کہ اس میں امر و نہی موجود ہے۔ چنانچہ ''وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَابِکُمْ'' میں دو فعل تو موجود ہیں۔ ان میں سے ''اَدْرِیْ'' صیغہ واحد متکلم فعل مضارع معلوم ہے اور دوسرا ''یُفْعَلُ'' صیغہ واحد مذکر غائب فعل مضارع مجہول ہے۔ اور دونوں پر ''مَا'' داخل ہے۔ ایک نفی کا معنی دے رہا ہے اور دوسرے میں استفہام اور موصول ہونے کے دونوں احتمال موجود ہیں۔ اس میں امر اور نہی کا کوئی صیغہ نہیں ہے۔ اب بتایئے اس میں منسوخ ہونے کی کون سی چیز ہے۔ یہ جملہ تو حقیقت حال کی خبر دے رہا ہے۔

پھر حضرت سیوطی نے الاتقان میں منسوخ آیات کی ایک فہرست دی ہے جس کے بارے میں انہوں نے لکھا ہے فَتَمَّتْ عِشْرُوْنَ یعنی پورے قرآنِ حکیم میں منسوخ آیات کی تعداد بیس ہے اور پھر یہ لکھا:

لا یصح دعوی النسخ فی غیرها. (۲)

اور ان کے ماسوی کسی آیت پر نسخ کا حکم لگانا صحیح نہیں ہے یعنی غلط ہے۔ حضرت سیوطی نے کہا

۱۔ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۶۴۹۔ ۲۔ الاتفاق، ج ۱، ص ۲۵۸۔

ہے کہ علماء کرام نے غفلت کی وجہ سے آیات اخبار کو اپنی کتابوں میں منسوخ قرار دے رکھا ہے۔ پھر انہوں نے آیاتِ منسوخہ کو ایک ایک کر کے شمار کیا اور فرمایا یہ کل بیس آیات ہیں اور یہ ان کا روایت کردہ قول نہیں ہے بلکہ محققانہ مؤقف ہے اور ان بیس میں وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ کا وجود نہیں ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے الفوز الکبیر میں ان بیس آیات ہی کو موضوع بحث بنایا ہے اور ان میں سے اکثر کو نسخ سے نکالنے کی کوشش کی ہے۔ چونکہ ہمارے مکرم و محترم نے حضرت سیوطی کے حوالے سے ایک روایت کا ذکر کیا تھا تو ہم نے حضرت سیوطی کا مؤقف ان کے سامنے رکھ دیا ہے۔ اگر وہ روایت حضرت سیوطی کی وجہ سے مستند ہو گئی تھی تو ان کا محققانہ مؤقف پیش خدمت ہے جس سے وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ کا منسوخ نہ ہونا اظہر من الشمس ہو کر سامنے آ گیا ہے۔

چونکہ یہ روایت اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اپنی عاقبت و آخرت کے بارے معلوم نہیں تھا جو کہ قرآنی تصریحات کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ وحی نے یہ بات شروع میں ہی طے کر دی تھی۔

حضرت امام رازی اس حوالے سے گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اما الذین حملوا ہذہ الآیۃ علیٰ احوال الآخرۃ فروی عن ابن عباس انہ قال لما نزلت ہذہ الآیۃ فرح المشرکون والمنافقون والیہود، وقالوا کیف نتبع نبیًا لا یدری ما یفعل بہ وبنا؟ فانزل اللہ تعالیٰ انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر الی قولہ و کان ذلک عنداللہ فوزًا عظیما. فبین اللہ تعالیٰ ما یفعل بہ ولمن اتبعہ، ونسخت ہذہ الآیہ وارغم اللہ انف انف المنافقین والمشرکین.

یعنی وہ لوگ جنہوں نے اس آیت سے احوال آخرت مراد لئے ہیں ان کی دلیل حضرت ابن

عباس کی یہ روایت ہے کہ جب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی تو مشرکین، منافقین اور یہود خوش ہوئے اور انہوں نے کہا کہ اس نبی کی اتباع کیونکر کریں کہ جسے اپنے بارے میں یہ معلوم نہیں کہ اس کے ساتھ کیا ہوگا اور ہمارے بارے بھی معلوم نہیں ہے اس پر سورۂ فتح کی یہ ابتدائی آیات نازل ہوئیں۔ ان میں اللہ تعالیٰ نے اس بات کو واضح کر دیا کہ ان کے ساتھ اور ان کے متبعین کے ساتھ کیا ہوگا۔ اور یہ آیت کریمہ وَمَا اَدۡرِیۡ مَا یُفۡعَلُ بِیۡ وَلَا بِکُمۡ منسوخ ہو گئی اور منافقین و مشرکین ذلیل ہوئے۔

حضرت امام رازی اس روایت پر لکھتے ہیں:

اکثر المحققین استبعدوا ھذا القول واحتجوا بوجوہ. الاول: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لابد و ان یعلم من نفسہ کونہ نبیًا و متی علم کونہ نبیًا علم انہ لا تصد رعنہ الکبائر و انہ مغفورلہ و اذا کان کذلک امتنع کونہ شاکافی انہ ھل ھو مغفورلہ ام لا. الثانی لا شک ان الانبیاء ارفع حالا من الاولیاء. فلما قال فی ھذا ان الذین قالوا ربنا اللہ ثم استقاموا فلا خوف علیھم ولا ھم یحزنون. فکیف یعقل ان یبقی الرسول الذی ھو رئیس الاتقیاء و قدوۃ الانبیاء والاولیاء. شاکافی انہ ھل ھو من المغفورین او من المعذبین. الثالث انہ تعالیٰ قال اللہ اعلم حیث یجعل رسالۃ والمراد منہ کمال حالہ ونھایۃ قربہ من حضرۃ اللہ تعالیٰ. ومن ھذا حالہ کیف یلیق بہ ان یبقی شاکافی انہ من المعذبین او من المغفورین. فثبت ان ھذا القول ضعیف (۱)

یعنی اکثر محققین نے اس قول کو قبول نہیں کیا اور اس پر کئی وجوہ سے احتجاج کیا۔

۱۔ تفسیر کبیر، ج ۲۶، ۲۷، ص ۸۔

(۱) اس میں کوئی شک نہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو لازمی طور پر اپنے بارے میں جانتے تھے کہ آپ نبی ہیں اور جب آپ یہ بات جانتے تھے تو یہ بھی جانتے تھے کہ آپ سے کبائر کا صدور نہیں ہو سکتا اور آپ مغفور ہیں اور یہ صورتِ حال اس چیز سے مانع ہے کہ آپ کو اپنے مغفور ہونے کے بارے میں شک ہو۔

(۲) یہ حقیقت ہے کہ حضرات انبیاء کرام کی حالت اولیاء کرام سے زیادہ بلند ہوتی ہے تو جب اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں یہ کہا کہ بے شک وہ لوگ جنہوں نے کہا کہ ہمارا رب اللہ ہے پھر اس پر استقامت دکھائی تو ان پر نہ خوف ہے اور نہ وہ حزن و ملال میں ہوں گے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ ہستی جو رئیس الاتقیاء اور قدوۃ الانبیاء والاولیاء ہوں ان کو اپنے مغفور اور غیر مغفور ہونے کے بارے میں شک ہو۔

(۳) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اَللّٰہُ اَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسَالَتَہٗ اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں ان کی بلند مقامی اور قرب کی انتہا ہے۔ چنانچہ جس ہستی کی یہ کیفیت ہو اسے معذّب و مغفور ہونے کے بارے میں شک ہو اور تردد ہو یہ کس طرح ہو سکتا ہے۔

ان وجوہات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مندرجہ بالا قول ایک کمزور قول ہے۔

حضرت امام رازی نے اس کمزور قول سے آیت کریمہ کے کلمہ وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ کے منسوخ ہونے کو قبول نہیں کیا۔ لیکن ہم اس بات کو مزید مضبوط کرنے کے لئے حضرت ابو عبداللہ قرطبی کا قول پیش کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> والآیة لیست بمنسوخة، لانها خبر قال النحاس محال ان یکون فی هذا ناسخ ولا منسوخ من جهتین. احدهما انه خبر، الآخر انه من اول السورة الی هذا الموضع خطاب للمشرکین و احتجاج علیهم و توبیخ لهم، فوجب ان یکون هذا خطابا للمشرکین مَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ فی الآخرة . ولم یزل صلی الله علیه وسلم من اوّل مبعثه الی

مماته يخبر انه من مات على الكفر مخلد في النار. ومن مات على الايمان واتبعه واطاعه فهو في الجنة. فقد راى صلى الله عليه وسلم ما يفعل به وبهم في الآخرة. وليس يجوز ان يقول لهم مَا اَدْرِىْ مَا يُفْعَلُ بِىْ وَلَا بِكُمْ في الآخرة.(۱)

یعنی آیت کریمہ وَمَا اَدْرِىْ مَا يُفْعَلُ بِىْ وَلَا بِكُمْ منسوخ نہیں ہے اس لئے کہ خبر ہے۔ حضرت نحاس فرماتے ہیں کہ اس آیت کا منسوخ ہونا دو وجہ سے محال ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ یہ خبر ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ سورہ احقاف کے شروع سے لے کر یہاں تک مشرکین سے خطاب ہے ان پر احتجاج ہے۔ ان کے لئے توبیخ ہے۔ پس لازم ہے کہ بِكُمْ میں یہ خطاب بھی مشرکین سے ہو جیسا کہ اس کے ماقبل اور مابعد میں ہے اور یہ محال ہے کہ آپ مشرکین سے یہ کہیں کہ میں یہ نہیں جانتا کہ آخرت میں میرے ساتھ اور تمہارے ساتھ کیا ہو گا۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام بعثت سے آخر وقت تک ہمیشہ یہ خبر دیتے رہے کہ جو کفر پر مرے گا اس کے لئے خلود فی النار ہے اور جو ایمان پر مرے گا اور ان کی اتباع و اطاعت کرے گا وہ جنت میں ہوگا۔ پس حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام یہ چیز جانتے تھے کہ آخرت میں آپ کے ساتھ کیا ہوگا اور ان کفار کے ساتھ کیا ہوگا۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ "میں نہیں جانتا کہ آخرت میں میرے ساتھ اور تمہارے ساتھ کیا ہوگا" بالکل جائز نہیں ہے۔

اس بحث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اول روز سے جانتے تھے کہ آخرت میں آپ کا کیا مقام ہوگا۔ اور دوسری یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ یہ جملہ خبر ہے اور خبر منسوخ نہیں ہوتی اور جمال التابعین حضرت امام حسن بصری کا قول ہے۔

اما في الآخره فمعاذ الله، قد علم انه في الجنة حين اخذ ميثاقه في الرسل. (۲)

۱۔ الجامع لاحکام القرآن، ج ۸، ص ۱۸۶۔ ۲۔ تفسیر جامع البیان، ج ۱۳، ص ۸۔

یعنی یہ بات کہنا کہ مَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَابِکُمْ سے مراد یہ ہے کہ آپ آخرت کے بارے میں نہیں جانتے تھے کہ آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے گا۔ میں اس قول سے اللہ تعالیٰ کی پناہ میں آتا ہوں۔ بے شک آپ اپنے جنتی ہونے کا علم اس وقت سے رکھتے تھے جب اللہ تعالیٰ نے آپ کے بارے رسولوں میں عہد لیا تھا۔ امام الصوفیہ حضرت حسن بصری اس تفسیری قول کے شر سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگ رہے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے حق میں ایسی سوچ اور فکر کا مظاہرہ کیا جائے۔

اس لئے یہ کہنا کہ اس روایت کے رو سے آیات فتح "بِیْ" اور "بِکُمْ" دونوں کا جواب اور ان کی ناسخ ہیں درست نہیں۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مغفور ہونا "میثاق رسل" میں ثابت ہے۔ اگر لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰہُ سے وہ صحابہ کرام جو حدیبیہ میں موجود تھے یا معاہدۂ حدیبیہ تک موجود تھے کی مغفرت مراد لی جائے جو قرآنِ حکیم کے مخاطبِ اولین اور امت اولین ہیں تو اس سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے مغفور ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا، جیسا کہ ہم اس سے قبل اس موضوع پر سیر حاصل بحث کر چکے ہیں۔

قُلْ مَا کُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ، وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَابِکُمْ، اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰی اِلَیَّ وَمَا اَنَا اِلَّا نَذِیْرٌ مُّبِیْنٌ.

یہ آیت کریمہ سورہ احقاف کی آیت ۹ ہے۔ سورۂ احقاف مکی ہے۔ اس آیت کے چار جملے ہیں اور چاروں منفی ہیں۔ تین پر "مَا" نافیہ داخل ہے اور ایک پر "اِنْ" نافیہ ہے۔ آیت کے آغاز میں "قُلْ" ہے جو امر حاضر معروف کا صیغہ ہے اور اَنْتَ ضمیر اس میں مستتر ہے۔ فعل اپنے فاعل سے مل کر "قول" ہوا اور چاروں جملے اس کا مقولہ ہیں اور سورۂ فتح کی آیت کریمہ:

لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ وَیُتِمَّ نِعْمَتَہٗ عَلَیْکَ وَ یَھْدِیَکَ صِرَاطًا مُّسْتَقِیْمًا وَّ یَنْصُرَکَ اللّٰہُ نَصْرًا عَزِیْزًا.

اس آیت کے بھی چار جملے ہیں اور اس میں یغفرَ، یتمَّ، یھدیَ اور یَنْصُرَ کے آخر میں نصب لِیَغْفِرَ کے لام کی وجہ سے ہے اور چاروں جملے عطف کے ذریعے باہم مربوط اور مضبوط ہیں۔

آیت کریمہ قل ما کنت بدعاً الآیہ کے چاروں جملے منفی ہیں اور یہ تاکید کے لئے لائے گئے ہیں تاکہ ان کا مثبت معنی مستحکم ومضبوط ہو۔ کیونکہ اثباتی معنی ومفہوم اس طرح ہوگا ''میں رسل میں سے ایک رسول ہوں میرے اور تمہارے ساتھ کیا ہوگا میں جانتا ہوں۔ میری طرف جو وحی کی جاتی ہے اس کی اتباع کرتا ہوں اور میں نذیر ہوں۔'' جس طرح یہ کہا جاتا ہے جَآءَ زَیْدٌ. زید آیا اور مَا جَآءَ اِلَّا زَیْدٌ نہیں آیا مگر زید۔ اس کی اصل ''زید آیا'' ہے مگر اس میں پختگی پیدا کرنے کے لئے جملہ میں تبدیلی کی گئی ہے۔ اسی طرح مَا ضَرَبَ زَیْدٌ زید نے نہیں مارا۔ اور لَمْ یَضْرِبْ زَیْدٌ کا بھی یہی معنی ہے ''زید نے نہیں مارا'' مگر جملہ کی شکل اس لئے تبدیل کی گئی ہے کہ جو تاکید نفی جحد کے صیغہ میں پائی جاتی وہ مَا ضَرَبَ زَیْدٌ میں نہیں پائی جاتی۔ پس مندرجہ بالا آیۃ کریمہ میں چاروں جملوں کو منفی لانے میں بھی اس طرح تاکید پائی جاتی ہے۔

بہرحال اب اگر محترم صاجزادہ محمد زبیر زید مجدہم کی بات تسلیم کی جائے تو لازم آئے گا کہ سورہ فتح کی آیت ۲ کے چار جملوں میں پہلے جملہ نے سورہ احقاف مکی کے آیت ۹ کے چار جملوں میں سے دوسرے جملہ کو منسوخ کر دیا۔

اگر یہ مؤقف تسلیم کر لیا جائے کہ لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ الآیہ، وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ کے جواب میں نازل ہوئی یعنی اول ناسخ اور ثانی منسوخ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی تو کفار نے کہا کہ مسلمانوں کے ''نبی'' کو یہ معلوم ہی نہیں کہ آخرت میں ان کے ساتھ کیا ہوگا تو ہم کیوں اسلام قبول کریں۔ اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں تھا۔ حتیٰ کہ آپ ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف فرما ہو گئے تو بھی آپ کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں تھا۔ پھر چھ ہجری کے بالکل آخر میں لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ الآیہ کا نزول ہوا۔ گویا تقریباً دس سال بعد اس کا جواب آپ کے پاس پہنچا۔

اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین مکہ کی دلیل وزن دار تھی، جس کا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس کوئی جواب نہیں تھا۔

تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ان کی دلیل میں وزن تھا تو اسلام کی اشاعت کا کام رک جانا چاہئے تھا مگر ایسا نہیں ہوا۔ وہ تو مدینہ آ آ کر اسلام کے حلقہ بگوش ہوتے رہے اور اسلام کی افرادی قوت میں مسلسل اضافہ کرتے رہے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ نہ ان کا اعتراض تھا اور نہ سورۂ فتح کی آیت ۲ کے پہلے جملہ نے سورۂ احقاف کی آیت ۹ کے دوسرے جملہ کو منسوخ کیا۔ شاید یہ بات بعد میں لوگوں نے اپنی عقل سے تجویز کی ہے اور وہ دراز ہوتے ہوتے ہمارے دور تک آ گئی ہے۔

اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ لِيَغْفِرَلَكَ اللهُ کے جملہ سے وَمَا اَدْرِیْ مَا يُفْعَلُ بِیْ وَلَابِكُمْ کا جملہ منسوخ ہوا تو اس صورت میں یہ دیکھنا ہوگا کہ جملہ ثانی جملہ اول قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ سے عطف کے ذریعہ ملا ہوا ہے تو کیا عربی قواعد کے لحاظ سے صرف ''معطوف'' کو منسوخ کرنا جائز ہو سکتا ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ضابطہ کے لحاظ سے معطوف معطوف علیہ دونوں ایک ہی حکم میں آتے ہیں۔ جاء نی زید و عمرو میں مَجِيْئُ کا اطلاق دونوں پر ہے۔ اسی طرح قَدْ جَاءَ كُمْ مِّنَ اللهِ نُوْرٌ وَّ كِتَابٌ مُّبِيْنٌ میں مَجِيْئُ میں نور اور کتاب دونوں برابر ہیں۔ اسی طرح منسوخ کا حکم بھی دونوں جملوں پر تو ہونا ہی چاہئے۔ جبکہ اس طرح ہو نہیں سکتا۔ جملہ اول کے نسخ کا کوئی بھی قائل نہیں اور وہ خبر ہے ایسا ہو بھی نہیں سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ نسخ علم تفسیر کا حصہ ہے۔ آپ نے اس پر علم نحو سے گفتگو شروع کر دی ہے تو گزارش ہے کہ علم تفسیر ہو یا علم حدیث عربی زبان کے قواعد کو کہیں پر بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ بہر صورت نسخ کا حکم دونوں جملوں پر ہونا چاہئے۔ ایک پر نسخ کا حکم لگانا اور دوسرے کو اس حکم سے مستثناء کرنے کی کون سی مجبوری ہے۔ وہ مجبوری یہ ہے کہ جملہ اولیٰ خبر ہے تو پھر جملہ ثانیہ بھی تو خبر ہے اور خبر کا نسخ نہیں ہے۔ لہٰذا دونوں جملوں کا نسخ نہیں ہے۔ حضرت آلوسی نے قاعدہ کے رو سے ''قل'' کو محذوف نکال کر اس عقدہ کو حل کرنے کی سعی کی ہے جو نہایت ہی کمزور ہونے کی وجہ سے قابل التفات نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اس کی

ضرورت ہے۔ اس لئے کہ اس صورت کو خاص اس مقام میں دفاعی نقطہ نظر سے اختیار کیا گیا ہے تاکہ قواعد وضوابط کی بارش میں برسنے والے آہنی اولوں کے سامنے ڈھال کا کام دے سکے۔ پھر تیرہویں صدی ہجری تک ''مقدر'' کے اس ''تکدر'' کو ظاہر نہیں کیا گیا اور اکابر رجال میں سے کوئی بھی اس کی پشت پر نہیں ہے اس لئے اسے قبول نہیں کیا جا سکتا۔

درایت کا مفہوم:

اب ہم وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَابِکُمْ کے بارے میں تیسری بحث کرتے ہیں اور وہ ''درایت'' کے مفہوم کے حوالے سے ہے۔ ''درایت'' کی اصل "دَرْیٌ" ہے اور عام طور پر اس کا معنی ''علم'' یعنی جاننا کرتے ہیں لیکن راسخون فی العلم نے اس کے معنی میں بالغ نظری سے کام لیا ہے۔ امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

الدرایة المعرفة المدرکة بضرب من الحستل. (۱)

یعنی درایت اس معرفت کو کہتے ہیں جو کسی حیلے اور تدبیر سے حاصل کی جائے۔ یعنی کہانت اور قیافہ وغیرہ سے بھی جو چیز حاصل ہوگی اسے بھی درایت کہیں گے۔ حضرت سید مرتضٰی زبیدی درایت کا معنی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

علمته بضرب من الحیلة، ولذا لا یطلق علی اللہ تعالیٰ. (۲)

یعنی درایت کا معنی یہ ہے کہ میں نے حیلہ کے ذریعہ جانا اس لئے اللہ تعالیٰ کے علم پر درایت کا اطلاق نہیں کیا جاتا۔ یعنی درایت کا معنی ''جاننا'' تو ہے۔ مگر اس جاننے کا ذریعہ مناسب نہیں ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کے لئے اس کلمہ کا استعمال درست نہیں ہے۔ اس وضاحت کے بعد وَمَا اَدْرِیْ کا معنی اس طرح ہوگا۔

- میں درایت سے نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا سلوک ہوگا اور تمہارے ساتھ۔
- میں درایت سے نہیں جانتا وہ جو میرے ساتھ کیا جائے اور وہ تمہارے ساتھ کیا جائیگا۔

یعنی آخرت میں جو اعزاز اور مرتبہ مجھے ملے گا اور جو ذلت ورسوائی مشرکین کو ہوگی اس کے

۱۔ المفردات، ص ۱۶۸۔ ۲۔ تاج العروس، ج ۱۰، ص ۱۲۶۔

بارے میں جو کچھ بتاتا ہوں وہ کہانت و قیافہ اور اندازہ و اٹکل سے نہیں بتاتا بلکہ اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے علم یعنی "وحی" سے بتاتا ہوں۔ حضرت آلوسی نے بھی اس مقام میں اشارہ دیا ہے:

الذی اختارہ ان المعنی علی نفی الدرایۃ من غیر جھۃ الوحی. (۱)

یعنی وَمَا اَدْرِیْ میں مختار صورت یہ ہے کہ اس میں اس درایت کی نفی ہے جو وحی کے علاوہ دوسرے طریقہ اور ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے۔ چونکہ آیت کے سیاق و سباق اور اس کے دوسرے جملہ کے اندر سے جو مفہوم ابھر کر سامنے آتا ہے وہ خود تفسیر میں مدد کر رہا ہے۔ اس لئے ایک نہایت ہی کمزور روایت کے سہارے اس "منسوخی تفسیر" کی ضرورت نہیں رہتی۔ بلکہ اس کمزور روایت کو جلیل القدر علماء کرام کے ناموں کے سہارے کھڑا کرنے کی کوئی خاص حاجت نہیں ہے۔ ہم ایک دفعہ پھر عرض کرتے ہیں کہ:

قرآنِ حکیم کی اس آیت کریمہ:

قُلْ مَا کُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ، وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ، اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰی اِلَیَّ وَمَا اَنَا اِلَّا نَذِیْرٌ مُّبِیْنٌ.

میں وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ کا جملہ اپنے ذاتی معنی و مفہوم اور سیاق و سباق کے لحاظ سے نسخ کو قبول نہیں کر رہا تو اسے کمزور اور نحیف و نزار روایت کے ذریعے منسوخ کرنے سے گریز و پرہیز ہی مناسب ہے اور اس روایت کے بل بوتے پر حضرت خراسانی کے موقف کو "مردود اور غیر صحیح" قرار دینا بازارِ علم میں اپنی اہمیت کم کرنا ہے۔

اللہ تعالیٰ ہمیں حقیقت کو قبول کرنے کی توفیق عطا فرمائے اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی پیروی کے ساتھ ساتھ ادب و احترام کی دولت سے مالا مال فرمائے۔ ھذا ما عندی والعلم عند اللہ۔

۱۔ روح المعانی، ج ۲۶ ص ۹

حضرت آلوسی کی عبارت کی تفصیلات

مولانا غلام رسول سعیدی نے نسخ کی اس بحث میں بڑی عجیب بات کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں نسخ کے جواب پر یہ اشکال ہے کہ نسخ انشاء میں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نسخ **قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا اَدْرِیْ مَا يُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِكُمْ** میں "قُلْ" کی طرف راجع ہے اور وہ امر کا صیغہ ہے یعنی اب آپ کے لئے بھی یہ کہنا جائز نہیں کہ میں نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا کیا جائے گا اور تمہارے ساتھ کیا کیا جائے گا۔ (۱)

یعنی روایت سے سورہ احقاف کی آیت ۹ کے دوسرے جملے **وَمَا اَدْرِیْ مَا يُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِكُمْ** کو منسوخ قرار دیا جائے تو اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ نسخ انشاء میں ہوتا ہے اور یہ جملہ خبریہ ہے اور خبر میں نسخ نہیں ہوسکتا تو اس کے جواب میں مولانا سعیدی حضرت آلوسی قدس سرہٗ کے حوالے سے اس اشکال کو اس طرح رفع کر رہے ہیں کہ نسخ کا حکم "قُلْ" کی طرف راجع ہے۔ اس عقدہ کشائی کے لئے ہم حضرت آلوسی کی اصل عبارت کی طرف رجوع کرتے ہیں تاکہ حقیقی صورتِ حال سامنے آ جائے۔

حضرت آلوسی قدس سرہٗ لکھتے ہیں:

> **استشكل على صحته بان النسخ لا يجرى فى الخبر، فلعل المنسوخ الامر بقوله تعالىٰ "قُلْ" ان قلنا انه هنا للتكرار او المراد بالنسخ مطلق التغيير۔ (۲)**

یعنی مندرجہ بالا قول کی صحت کی صورت میں اس پر ایک اشکال وارد ہوگا۔ وہ اشکال یہ ہے کہ روایت کی صحت کی صورت میں اس سے **ما ادری ما یفعل بی ولا بکم** کا نسخ ثابت ہو رہا ہے اور یہ جملہ خبریہ ہے اور خبر میں نسخ نہیں ہوسکتا، تو ہوسکتا ہے اس سے "قُلْ" کا نسخ مراد ہو جو آیت کریمہ کے شروع میں ہے۔ اس کی صورت بھی اس طرح ہوگی کہ اگر ہم یہ بات قبول کریں کہ "قُلْ" یہاں پر تکرار کے لئے ہے اور اگر یہ نہ ہوسکے تو پھر دوسری صورت یہ ہوگی

۱۔ تبیان القرآن، ج ۶، ص ۳۳۶۔ ۲۔ روح المعانی، ج ۲۶، ص ۹۔

کہ روایت میں جس نسخ کا ذکر ہے اس سے مطلق تغیر ہوگی۔

حضرت آلوسی نے "ھنیئا مریئا" والی روایت نقل کی اور اس کے بعد یہ مندرجہ بالا عبارت لکھی ہے اس سے جو پہلی چیز سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ انہیں اس روایت کی صحت کا یقین نہیں ہے وہ اس کی صحت کو قبول نہیں کر رہے۔ ان کا جملہ

استشکل علی صحتہ

اس چیز کا اظہار کر رہا ہے کہ حضرت آلوسی کے نزدیک اس روایت کی صحت مشکوک ہے۔ اسی لئے وہ اس پر اشکال وارد کر رہے ہیں۔ اگر انہیں اس کی صحت کا یقین ہوتا تو وہ اس کا اعتراف کرتے بلکہ انہوں نے حضرت ابو حیان اندلسی اور حضرت امام رازی کا مؤقف ذکر کر کے اس روایت کی صحت کو رد کر دیا ہے۔ بہرصورت حضرت آلوسی نے یہ جملہ رقم کر کے اس کی صحت سے انکار کیا ہے۔ پھر لکھتے ہیں:

بان النسخ لا یجری فی الخبر۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت آلوسی نے اس ضابطہ کو تسلیم کیا ہے کہ خبر میں نسخ نہیں ہے اور پھر **وما ادری ما یفعل بی ولابکم** کے جملہ کو بھی خبر تسلیم کیا ہے۔ پھر کہا کہ ہوسکتا ہے اس سے مراد "قُلْ" ہو اور "قُلْ" انشاء ہے۔ اس بات کو اس طرح بیان کیا ہے:

فلعل المنسوخ الامر بقولہ تعالٰی "قل"

اس جملہ کے آغاز میں "لَعَلَّ" ہے۔ اور "لَعَلَّ" رَجَا یعنی امید کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یعنی "لَعَلَّ" جس جملے پر داخل ہوتا ہے اس کے وقوع پذیر ہونے میں تردّد پایا جاتا ہے، جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ ہے۔ اس پر "اِنَّ" داخل کیا تو اِنَّ زیداً قائم ہوگیا تو اس کا معنی یہ ہے کہ زید کا قیام یقینی ہے۔ لیکن جب یہ جملہ لَعَلَّ زیداً قائمٌ ہوا تو اب زید کے قیام کا تحقق اور وقوع لازمی ولابدی نہ رہا بلکہ اس کے قیام کی امید ہے، ہوسکتا ہے کہ زید قائم ہو اور ہوسکتا ہے کہ زید قائم نہ ہو اور نہ ہونے کے وثوق کا احتمال زیادہ ہے۔ چنانچہ حضرت ابن قتیبہ دینوری لکھتے ہیں:

الا تری انک تقول : زید قائمٌ، ثم تقول ان زیداً قائمٌ، ولا یکون بین الکلامین فرق فی المعنی، وتقول "زید قائم" ثم

تقول "لعل زيداً قائمٌ" فتحدث في الكلام معنى الشک۔(۱)

کیا آپ یہ جانتے نہیں ہیں کہ جب آپ "زَیْدٌ قَائِمٌ" کہیں پھر آپ "اِنَّ زَیْداً قَائِمٌ" کہیں تو دونوں جملوں کے معنی میں کوئی بنیادی فرق واقع نہیں ہوتا (صرف تحقیق و تاکید ہوتی ہے) اور جب آپ "زَیْدٌ قَائِمٌ" کہیں اور پھر آپ "لَعَلَّ زَیْداً قَائِمٌ" کہیں تو کلام میں شک کا معنی پیدا ہو جائے گا۔ اور حضرت زین الدین رازی لکھتے ہیں:

لَعَلَّ کِلْمَۃُ شَکٍّ۔(۲)

حضرت آلوسی قدس سرہ نے اس "لعل" کو یہاں لا کر شک کا اظہار کیا اور اس صورت کی قابل قبول ہونے سے تقریباً نفی کی ہے۔ گویا یہ حقیقت طے ہوگئی کہ "لَعَلَّ" سے کوئی قاعدہ اور ضابطہ بیان نہیں کیا جاتا اور نہ کیا جا سکتا ہے۔ مولانا سعیدی "لَعَلَّ" کی معرفت نہ ہونے کی وجہ سے حقیقت کو ادراک نہیں کر پائے اور اسے حضرت آلوسی قدس سرہ کا موقف قرار دے دیا ہے۔

لَعَلَّ امید کے لئے آتا ہے اور اس چیز کے لئے آتا ہے جس کے ہونے یا نہ ہونے میں تردد اور شک ہو اور آدمی کچھ امیدیں رکھتا ہے بعض اوقات وہ پسندیدہ چیزوں اور بعض اوقات ناپسندیدہ چیزوں میں رکھتا ہے۔ پسندیدہ چیزوں کی مثال ہمارے علماءِ نحو نے لَعَلَّ السُّلْطَانَ یُکْرِمُنِیْ سے دی ہے، امید ہے کہ سلطان میرا اکرام کرے اور مال و دولت سے مجھے مالا مال کر دے، تو یہ پسندیدہ امر میں امید ہے۔ اس میں اس بات کی امید کی جا سکتی ہے کیونکہ یہ امر ممکن ہے اور اس بات کا بھی امکان ہے کہ وہ اکرام نہ کرے۔ اور اس کا امکان زیادہ ہے کیونکہ عقلاً بھی امید اسی چیز میں کی جاتی ہے جس کے حصول کا امکان کم ہو اور کبھی ناپسندیدہ چیز میں امید ہوتی ہے جیسے "لعل الساعة قريب" چونکہ قیامت محاسبہ کا دن ہے اور انسان محاسبہ اور خصوصاً اس محاسبہ سے خوف زدہ ہوتا ہے، اس لئے اسے پسند نہیں کرتا کہ

۱۔ تاویل مشکل القرآن، ص ۳۸۔ ۲۔ تفسیر غریب القرآن، ص ۴۲۲۔

جب اس کے علم میں یہ بات آئے گی کہ محاسبہ کا دن قریب آ گیا ہے تو وہ اس سے پریشان ہوگا، اس لئے اگر کسی کو معلوم ہو جائے کہ کل روزِ قیامت ہے تو اس سے اس کا خوف زدہ ہونا لازمی امر ہے حالانکہ اس بات کا بھی امکان ہے کہ کل قیامت نہ ہو۔

چنانچہ اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ لعل امر محال اور امر یقینی دونوں میں استعمال نہیں ہوتا، اس لئے "لعل الشباب یعود" نہیں کہہ سکتے کہ یہ عقلاً محال ہے اور "لعل الشمس یغرب" نہیں کہہ سکتے کہ اس کا وقوع امر یقینی ہے۔

اس لئے حضرت آلوسی قدس سرہ نے جو اس مقام میں "لعل" استعمال کیا ہے اس سے کوئی اصول اور قاعدہ مراد نہیں لیا جا سکتا اور نہ ہی یہ کوئی یقینی اور پکی بات ہے بلکہ یہ ایک ایسا احتمال ہے جس کا وقوع پذیر ہونا ممکن اور ناممکن دونوں ہو سکتا ہے۔ اور ناممکن کا امکان زیادہ ہے اور مقام نسخ میں ایسے اقوال پیش کرنا مکروہ اور مبغوض امر ہے۔ کوئی مضبوط دلیل پیش کرنی چاہئے۔

حضرت آلوسی نے مندرجہ بالا جملہ پر "لَعَلَّ" داخل کیا ہے تو اس کے وقوع اور لاوقوع میں تردّد پایا جاتا ہے۔ یعنی نسخ کا حکم "قُلْ" کی طرف راجع کرنے میں تردد ہے کہ یہ ہوسکتا ہے یا نہیں اور نہ ہونے کا احتمال غالب ہے۔ البتہ امام راغب نے لکھا ہے اِنَّ لَعَلَّ مِنَ اللهِ وَاجِبٌ" (۱) یعنی لَعَلَّ کی اسناد جب اللہ کی طرف ہوگی تو اس کا وقوع یقینی ہوگا۔ حضرت آلوسی جس قول میں خود تردد کا اظہار کر رہے ہیں اسے ان کی طرف سے بطور دلیل پیش کرنا درست نہیں ہوسکتا۔ لیکن اس صورتِ حال کے باوجود انہوں نے اس قول کے مؤثر ہونے کے لئے ایک تجویز پیش کی ہے اور وہ یہ ہے:

ان قلنا : انه هنا للتكرار

یعنی نسخ کا حکم "قل" کی طرف راجع کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس مقام میں "قل" کا تکرار تسلیم کیا جائے۔ یعنی جس طرح ما کنت بدعا من الرسل کے آغاز میں "قُلْ" موجود ہے اسی طرح وما ادری سے قبل ایک "قُلْ" مقدر تصور کیا جائے تو اس طرح تکرار کی صورت

۱۔ المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۶۷۔

ہو جائے گی تو اگر تکرار کی اس صورت کو تسلیم کیا جائے تو پھر "قُلْ" مقدر منسوخ کرنے سے
وما ادری کا جملہ بھی منسوخ ہو سکتا ہے۔ اگر تکرار یعنی "قُلْ" مقدر تسلیم نہ کیا جائے تو منسوخ
کا حکم درست قرار نہیں پا سکتا۔ چونکہ جس روایت کے ذریعہ نسخ کا حکم کیا جا رہا ہے اس میں
صرف وما ادری ما یفعل بی ولابکم کا ذکر ہے۔ ما کنت بدعا من الرسل کا ذکر نہیں
ہے اور اس کے نسخ کا کوئی قائل بھی نہیں ہے۔

گویا صورت حال اس طرح ہوئی کہ اگر روایت صحیح قرار پاتی ہے تو پھر اعتراض
یہ پیدا ہوتا ہے کہ وما ادری ما یفعل بی ولابکم خبر ہے اور خبر میں نسخ نہیں ہوتا تو پھر ایک
"رَجائی" اور "شکی" صورت قائم کی گئی کہ نسخ کا تعلق "قُلْ" سے ہوگا۔ اور "قُلْ" چونکہ امر کا
صیغہ ہے اور امر انشاء ہوتا ہے اور انشاء کا نسخ ہو سکتا ہے، لیکن اس میں پھر اعتراض پیدا ہوا کہ
اگر وما ادری ما یفعل بی ولا بکم کا نسخ کرتے ہیں تو یہ جملہ معطوف ہے اور اس کا
معطوف علیہ اول جملہ ما کنت بدعا من الرسل ہے تو معطوف معطوف علیہ دونوں کا نسخ
لازم آئے گا اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے تو پھر یہ صورت اختیار کی گئی کہ وما ادری ما
یفعل بی ولابکم کے شروع میں "قُلْ" مقدر تسلیم کیا گیا تو اب "قُلْ" ما ادری ما یفعل
بی ولابکم قول اور مقولہ دونوں کا نسخ کر دیا گیا۔

او المراد بالنسخ مطلق التغییر۔

اگر مندرجہ بالا "رَجائی" اور "شکی" توجیہ آپ کو قبول نہ ہو اور عربی زبان کے قاعدہ کی
مخالفت کی وجہ سے قبول ہو بھی نہیں سکتی اور لَعَلَّ سے قاعدہ بیان نہیں کیا جا سکتا تو اس کی
دوسری متبادل اور بہتر صورت موجود ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس مقام میں روایت سے جس نسخ
کو ثابت کیا جا رہا ہے تو اس کی صحت کی صورت میں اس سے مراد مطلق تغییر لیں جس سے اس
کا منسوخ ہونا لازم نہ آئے۔

قارئین کرام! اس سے مندرجہ ذیل باتیں سامنے آتیں ہیں۔

۱۔ حضرت آلوسی کی اس عبارت میں صرف وما ادری ما یفعل بی ولابکم کی بات
ہے۔ پوری آیت کریمہ کے نسخ کی بات نہیں ہے اور وہ خبر واحد جس کے بل بوتے پر

مولانا سعیدی ''نسخ'' پر زور دے رہے ہیں اس میں بھی صرف **وما ادری ما یفعل بی ولا بکم** کا ذکر ہے۔ پوری آیت کا ذکر نہیں ہے۔

۲۔ حضرت آلوسی، حضرت ابن عباس سے مروی قول کی صحت کے قائل نہیں ہیں اور اس پر انہوں نے حضرت امام رازی اور حضرت ابوحیان اندلسی کے بارے میں بھی ذکر کیا ہے کہ وہ بھی اس کی صحت سے انکاری ہیں اور اسکے نسخ کرنے کی قوت کو تسلیم نہیں کرتے۔

۳۔ قل کی طرف نسخ کا حکم راجع کرنے کے قول کو انہوں نے "لَعَلَّ" سے ذکر کیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کوئی تحقیقی قول نہیں اور نہ ہی ان کا مؤقف ہے۔

۴۔ نسخ کا حکم "قُلْ" کی طرف راجع کرنے کو "اِنْ قُلْنَا" سے مشروط کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر "قُلْ" کا یہاں تکرار تسلیم کرلیا جائے تو نسخ کی صورت عملاً تب قائم ہوگی تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیت کریمہ میں "قُـــــلْ" کا تکرار عملاً موجود نہیں ہے تو اس صورت میں مزید ایک "قل" مقدر تسلیم کرنا پڑے گا، جس سے تقدیر عبارت وَقُلْ مَا اَدْرِیْ ہوگی۔

مگر مولانا سعیدی نے لکھا ہے:

> یہ نسخ **قل ما کنت بدعا من الرسل وما ادری ما یفعل بی ولا بکم** میں قل کی طرف راجع ہے اور وہ امر کا صیغہ ہے۔

یہاں صرف "قل" کا نسخ ہے اور اس نسخ کا نتیجہ مولانا سعیدی نے یہ نکالا ہے:

> اب آپ کے لئے بھی یہ کہنا جائز نہیں کہ میں نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا کیا جائے گا اور تمہارے ساتھ کیا کیا جائے گا۔

مولانا سعیدی نے اپنی مکتوبہ پر شاید توجہ نہیں دی۔ کیونکہ ان کے مؤقف کے حساب سے اگر "قُلْ" منسوخ ہوگا تو عبارت یوں ہوگی۔

> اب آپ کے لئے بھی یہ کہنا جائز نہیں کہ میں "**بدعا من الرسل**" نہیں ہوں۔ اور یہ کہ میں نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا کیا جائے گا اور تمہارے ساتھ کیا کیا جائے گا۔

تو جب آپ کے لئے "بِدْعًا مِنَ الرُّسُل" کی نفی نہیں ہے تو اب نفی کی نفی اس کا اثبات ہے کہ میں "بدعا من الرسل" ہوں، تو اس سے آیت کریمہ کے اس جملہ کے نزول کا مقصد فوت ہو جاتا ہے اور نفس رسالت میں "بِدْعًا" کا اثبات لازم آتا ہے۔

مولانا سعیدی نے "قُلْ" کے نسخ میں بہت دلیری کا مظاہرہ کیا اور یہ نہیں سوچا کہ نسخ کی یہ بحث وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَابِکُمْ سے متعلق ہے۔مَا کُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُل سے متعلق نہیں ہے، لہٰذا وہ "قُلْ" جو "مَا کُنْتُ" سے قبل آتا ہے۔ اس کے نسخ سے ما کنت بدعا من الرسل کا نسخ لازم آتا ہے اس لئے کہ قول اور مقولہ دونوں کا ایک ساتھ نسخ ہوگا۔ اس لئے حضرت آلوسی قدس سرہٗ نے اسے ان قلنا: انه هنا للتكرار سے مشروط کیا ہے، تو اس صورت میں مزید "قُلْ" مقدر فرض کر کے وقل ما ادری ما یفعلُ بی ولابکم کی صورت بنائی گئی اب قول اور مقولہ دونوں کے نسخ کی صورت قائم ہوگئی ہے۔ مگر یہ صورت بھی محل نظر ہے اس لئے کہ حضرت آلوسی نے اسے "اِنْ قُلْنَا" سے مشروط کیا ہے۔ یہ کوئی ضابطہ نہیں ہے۔

اس صورت میں یہاں آیت میں "قل" موجود نہیں ہے۔ اسے مقدر فرض کر کے پھر اسے مولانا سعیدی نے منسوخ بھی کر دیا۔ یعنی غیر موجود کو ذہن میں موجود کر کے پھر اسے منسوخ کر دیا۔ یعنی یہ سارا عمل ذہنی ہے۔ خارج سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

لیکن ہم یہ بات واضح کرنا چاہتے ہیں کہ نہ تو یہ توجیہ حضرت آلوسی کا کوئی مؤقف ہے اور نہ ہی کوئی تحقیقی قول ہے اور اس توجیہ کے ہم بھی قائل نہیں ہیں ہم نے اس کی توضیح مولانا سعیدی کے مؤقف کی کمزوری بیان کرنے کے لئے کی ہے۔

اگر حضرت آلوسی قدس سرہ کی عبارت کو سیاق و سباق کے لحاظ سے دیکھا جائے تو پھر صورتِ حال اس طرح ہوگی کہ آپ نے ابتداء میں ''اثر ابن عباس'' پر حضرت امام رازی اور حضرت ابوحیان اندلسی کے بیان سے اس کی صحت سے انکار کیا ہے جس سے وما ادری ما یفعل بی ولابکم کا نسخ کیا جا رہا تھا اس لئے آخر میں انہوں نے

او المراد بالنسخ مطلق التغییر۔

کہہ کر نسخ کو قبول کرنے سے انکار کیا ہے اور یہی ان کی ترجیح ہے۔ اور وہ قول جو انہوں نے **لَعَلَّ** سے بیان کیا وہ ان کی ترجیح نہیں ہو سکتا۔

مولانا سعیدی اپنے لئے اگر کہیں بہت خفیف سی گنجائش بھی دیکھ لیتے ہیں تو دیوانہ وار اس پر گر جاتے ہیں اور عبارت کے سیاق و سباق کو بھول جاتے ہیں۔ اس مقام میں بھی انہیں اسی جذبہ نے بے قابو کر دیا اور اس طرح کا عمل ان سے شرح صحیح مسلم کے متعدد مقامات میں صادر ہوا ہے۔ چونکہ وہ چیزیں زیر بحث مسئلہ سے تعلق نہیں رکھتیں اس لئے ہم فی الوقت انہیں زیر بحث نہیں لانا چاہتے۔

عطف کا معنی ومفہوم

عطف کا کلمہ ''ع ط ف'' پر مشتمل ہے۔ جس کا معنی ''مائل ہونا'' ہوتا ہے۔ چونکہ عطف کے ذریعہ ایک کلمہ کا دوسرے کی طرف میلان ہوتا ہے اس لئے اسے عطف سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مولانا عبدالرحمٰن جامی قدس سرہ لکھتے ہیں:

العطف فی اللغة "الامالة" ولما کانت هذه الحروف تمیل المعطوف الی المعطوف علیه سمیت عاطفة۔(۱)

لغت میں عطف کا معنی ''مائل ہونا'' ہے چونکہ یہ حروف معطوف کا معطوف علیہ سے میلان کراتے ہیں اس لئے ان کا نام ''عاطفہ'' رکھا گیا ہے۔ شیخ ابن حاجب لکھتے ہیں:

الحروف العاطفة الواو والفاء وثم وحتی واو و اِمّا و اَم ولا وبل ولکن فالاربعة الاول للجمع۔(۲)

حروف عاطفہ واو، فا، ثم، حتی، اَو، اِمّا، ام، لا، بل اور لکن ہیں ان میں پہلے چار میں جمیت کا معنی ہوگا۔ یعنی ان میں واؤ، فا، ثم اور حتّٰی میں اجتماعیت کا معنی ہوگا۔ یعنی یہ حروف کلمات کو آپس میں ملاتے ہیں اور انہیں ایک ساتھ رکھنے میں اپنا کردار ادا کرتے ہیں لیکن اجتماعیت کا یہ معنی ان میں فرق کے ساتھ پایا جائے گا۔ کیونکہ ان میں اس اجتماعیت کے ساتھ اپنا ایک خاص معنی بھی ہوتا ہے جس میں ہر ایک دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے۔ مثلاً ''فا'' میں تعقیب مع الوصل کا معنی ہوتا ہے ''ثم'' میں تراخی کا معنی پایا جاتا ہے۔ لیکن ہم اس وقت صرف ''واؤ'' پر بحث کر کے اس کے معنی کو کھولنا چاہتے ہیں اس لئے دوسرے حروف کا تذکرہ ضمنی ہوسکتا ہے۔

واؤ عاطفہ اور جمیت

ان چار حروف میں سے صرف ''واؤ'' میں محض جمیت کا معنی پایا جاتا ہے کسی اور معنی کا اس میں اشتراک واتحاد نہیں ہوتا۔ حضرت ابن ہشام انصاری لکھتے ہیں:

۱۔ الفوائد الضیائیہ، ص ۳۶۶۔ ۲۔ الکافیہ، ص ۱۱۹۔

معناها المطلق الجمع۔(۱)

یعنی واؤ کا معنی مطلق جمع ہے۔ مطلق جمع کا مطلب یہ ہے کہ محض جمع کرنے کے لئے آتا ہے اور اس میں معیت، ترتیب اور تراخی کی کوئی قید نہیں ہے۔ حضرت ابن ہشام انصاری اور دوسرے متعدد علماء لسانیات نے واؤ کا معنی مطلق جمع کیا ہے یعنی محض جمع اس کے ساتھ کوئی اور قید نہیں ہے لیکن شیخ ابن حاجب نے کافیہ میں اس کا معنی:

الجمع المطلق۔(۲)

کیا ہے اس میں جمع کے ساتھ مطلق کی قید لگا دی جس کا مطلب یہ ہوگا کہ واؤ کا معنی ایسی جمع یا اجتماعیت ہے جو ''مطلق'' ہو۔ اس سے علماء لسانیات میں اختلاف ہو گیا کہ اکثریت تو یہ کہہ رہی ہے ''مطلق جمع'' کے لئے آتا ہے اور بعض یعنی ابن حاجب یہ کہہ رہے ہیں کہ ''جمع مطلق'' کے لئے ہے۔ پہلی صورت میں محض جمع مراد ہے اس کے ساتھ کوئی قید نہیں ہے اور دوسری صورت میں اس کے ساتھ ''مطلق'' نہیں ہوگی تو واؤ کا معنی و مفہوم قرار نہیں پا سکے گی۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ''مطلق جمع'' اور ''جمع مطلق'' میں کیا فرق ہے۔ چنانچہ **"مطلق الشیء"** کہتے ہیں کسی چیز کو من حیث ھی ھی یعنی من حیث الذات جاننا اس میں کسی امر زائد کا اعتبار نہ ہو حتیٰ کہ ''اطلاق'' کا اعتبار بھی نہ ہو اور اس کو **"لا بشرط شیء"** کا مرتبہ کہتے ہیں اور اس میں عموم ہوتا ہے اور شیءالمطلق **"مرتبة الشیء بشرط لا"** کو کہتے ہیں اور اس میں معیت، ترتیب اور تراخی کی قید کی نفی مراد ہوگی۔ تو نتیجہ یہی برآمد ہوگا کہ **مطلق الشیء، شیء المطلق** سے عام ہوگی۔ علماء لسانیات کی اکثریت نے **"الجمع المطلق"** کی مخالفت کی ہے اور اسے واؤ کے معنی کی حیثیت سے قبول نہیں کیا چنانچہ شیخ ابن ہشام انصاری لکھتے ہیں:

قول بعضهم : ان معناها الجمع المطلق غير سديد، لتقييد الجمع بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد۔(۳)

یعنی جن بعض لوگوں نے واؤ کا معنی ''الجمع المطلق'' کیا ہے وہ درست نہیں ہے کہ جمع کے ساتھ

۱۔ المغنی اللبیب، ص ۴۶۳۔ ۲۔ الکافیہ، ص ۱۱۹۔
۳۔ المغنی اللبیب، ص ۴۶۴۔

اطلاق کی قید لگا دی۔ جبکہ واؤ کا معنی ایسی ''جمع'' ہے جس کے ساتھ کوئی قید نہ ہو۔ گویا علماء لسانیات نے ان دونوں یعنی ''مطلق الجمع'' اور ''جمع المطلق'' میں فرق کیا ہے اور واؤ کے معنی میں اکثریت نے اول کو قبول کیا ہے۔ لیکن شیخ محمد صبان نے المطلق الجمع اور جمع المطلق میں تضاد رفع کرنے کی کوشش کی ہے وہ لکھتے ہیں:

المطلق ليس لتقييد بالاطلاق بل لبيان الاطلاق فلا فرق بين العبارتين فاندفع الاعتراض على العبارة الثانية، بانها غير سديدة لتقييد الجمع فيها بقيد الاطلاق مع ان الواؤ للجمع بلا قيد۔ (۱)

یعنی اس مقام میں مطلق اطلاق کو جمع کے لئے قید نہیں بنا رہا بلکہ ''بیان اطلاق'' کے لئے لایا گیا ہے تو اب الجمع المطلق اور المطلق الجمع میں کوئی فرق نہ رہا تو اس سے عبارت ثانیہ پر جو اعتراض ہو رہا تھا وہ رفع ہو گیا کہ یہ کمزور بات ہے اس لئے کہ یہ جمع کو اطلاق سے مقید کر رہی ہے جب کہ واؤ میں ایسی اجتماعیت مراد ہے جس میں کوئی قید نہ ہو۔

شیخ خالد بن عبداللہ الازہری لکھتے ہیں:

والتعبير بمطلق الجمع مساوٍ للتعبير بالجمع المطلق من حيث المعنى ولا التفات لمن غاير بينهما بالاطلاق والتقييد۔ (۲)

یعنی مطلق الجمع اور جمع المطلق اپنے معنی کے لحاظ سے ایک ہی تعبیر رکھتے ہیں جن لوگوں نے ان میں اطلاق اور تقیید کی بات کر کے مغایرت کا قول کیا ہے وہ ناقابل التفات ہے۔

قارئین کرام! یہ بات طے ہوگئی کہ واؤ میں اجتماعیت کا معنی پایا جاتا ہے یعنی دو یا دو سے زیادہ چیزوں کا جمع ہونا اور محض جمع ہونا اس میں معیت، ترتیب اور تراخی کی کوئی قید نہیں ہے۔

۱۔ حاشیہ علی الاشمونی، ج ۳، ص ۹۱۔ ۲۔ التصریح علی التوضیح، ج ۲، ص ۱۳۵۔

شیخ ابو القاسم زجاجی لکھتے ہیں:

قام زید و عمرو، یحتمل ذلک ثلاثة معان. احدھا ان یکون قام زید اولا والأخر ان یکون قام عمرو اولا والثالث ان یکونا قاما معاً فی وقت واحد۔(۱)

جملہ ''قام زید و عمرو'' میں مفرد کا عطف مفرد پر ہے اور اس میں تین صورتوں کا احتمال ہے۔ (۱) اس جملہ میں اگر یہ کہا جائے کہ زید پہلے کھڑا ہوا تو بھی درست ہے۔ (۲) اگر یہ کہا جائے کہ عمرو پہلے کھڑا ہوا تو بھی درست ہے۔ (۳) اور اگر یہ کہا جائے کہ دونوں یعنی زید اور عمرو دونوں ایک ساتھ کھڑے ہوئے تو بھی درست ہے۔

اس لئے کہ واؤ میں محض جمع کا معنی ہوتا ہے اور وہ تینوں صورتوں میں حاصل ہو جاتا ہے۔ اگر اس میں ترتیب لازم ہوتی تو دوسری صورت جائز نہ ہوتی اور اگر معیت لازم ہوتی تو پہلی دونوں صورتیں جائز نہ ہوتیں اور واؤ کا معنی مطلق جمع ہوتا ہے۔ اس میں ترتیب وتراخی اور قران ومعیت کی کوئی شرط اور قید نہیں ہے۔

جملہ کی ایقاعی صورت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ زید وعمرو دونوں کے لئے قیام واجب ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک کے لئے قیام واجب ہو اور دوسرے کیلئے واجب نہ ہو۔ چونکہ یہ عطف المفرد علی المفرد کے قبیل سے ہے اس لئے قیام کا وجوب دونوں کے لئے ہوگا۔

تیرہویں صدی ہجری کے ممتاز اور مشہور علمی شخصیت حضرت ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

قوله ای الجمع یعنی جمع الامرین وتشریکھما فی الثبوت مثل قام زید وقعد عمرو اوفی حکم نحو قام زید و عمرو اوفی ذات نحو قام وقعد زید۔(۲)

اس عبارت میں عطف کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں اور ہر صورت میں اس کا معنی ومفہوم

۱۔ کتاب الجمل، ص ۱۸۔ ۲۔ نسمات الاسحار، ص ۱۱۷۔

الگ ہوگا۔ پہلی صورت یہ ہے کہ دونوں کا جمع ہونا اور ثبوت میں شراکت ہونا ہے اس کی مثال ''قام زید وقعد عمرو'' ہے۔ اس میں ایک جملہ تامہ ''قام زید'' ہے اور دوسرا جملہ تامہ ''قعد عمرو'' ہے۔ اور دونوں کے درمیان واؤ عاطفہ ہے۔ یعنی جملہ تامہ کا جملہ تامہ پر عطف ہے۔ اور دونوں میں جمع وتشریک کا معنی ثبوت کے لحاظ سے پایا جارہا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس میں حکم کے لحاظ سے جمع وتشریک کا معنی پایا جائے گا۔ اس کی مثال قام زید وعمرو ہے، اس میں ''قام زید'' جملہ تامہ ہے اور ''عمرو'' جزء جملہ ہونے کی وجہ سے ناقصہ ہے یہ اصل میں ''قام زید وقام عمرو'' تھا تو اس میں جملہ ثانیہ کا پہلا جزء حذف کردیا گیا تو اب وہ ''قام زید وعمرو'' ہوگیا۔ اب اس صورت میں فاعل دو ہیں جنہیں عطف کے ذریعہ ایک حکم میں کردیا گیا ہے۔ یعنی اس مثال میں زید اور عمرو دونوں پر یہ حکم لگایا گیا ہے کہ یہ دونوں قیام میں جمع بھی ہیں اور شریک بھی ہیں یعنی دونوں ایک فعل میں جمع اور شریک کے حکم میں ہیں۔ تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں فعل ایک ذات میں جمع اور شریک ہیں اس کی مثال " قَامَ وَ قَعَدَ زَيْدٌ " ہے۔ یہ بھی اصل میں ''قَامَ زَيْدٌ وَقَعَدَ زَيْدٌ'' ہے اس میں جملہ اولیٰ سے ''زَيْدٌ'' کو حذف کردیا گیا تو اب اس کی صورت ''قَامَ وَقَعَدَ زَيْدٌ'' کی ہوگئی اس میں " قَعَدَ زَيْدٌ " مکمل جملہ ہے اور ''قَامَ'' جملہ اولیٰ کی پہلی جزء ہے۔ اور دونوں فعل ذات زید میں جمع اور شریک ہیں یعنی قیام وقعود کا عمل زید نے کیا ہے۔

واؤ عاطفہ اور علماء اصول

علماء لسانیات کا ''واؤ'' عاطفہ کے بارے میں یہ مؤقف تھا کہ یہ محض جمع کے لئے آتی ہے۔ اب ہم اس بات کا جائزہ لیتے ہیں کہ علماء اصول واؤ کے بارے میں کیا مؤقف رکھتے ہیں۔ حضرت فخر الاسلام بزدوی قدس سرہ لکھتے ہیں:

الواو، وهی عندنا مطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب۔ (۱)

۱۔ کنز الوصول فی معرفۃ الاصول ص۹۰۔

ہمارے علماء اصول کے نزدیک واؤ مطلق عطف کے لئے آتی ہے اور اس میں مقارنت یعنی معیت اور ترتیب سے تعرض نہیں ہوتا۔ یعنی واؤ میں مطلق اجتماعیت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ وہ دونوں چیزیں جن میں عطف پایا جا رہا ہے ایک ساتھ معرضِ وجود میں آئی ہیں یا تقدیم و تاخیر کی ترتیب سے یا وقفے سے معرض وجود میں آئی ہیں اس بات کا کوئی لحاظ اس میں نہیں ہوگا۔ حضرت بزدوی قدس سرہ لکھتے ہیں:

فان العرب تقول "جاء نی زید وعمرو" فیفهم منه اجتماعهما فی المجئی من غیر تعرض للقران او الترتیب فی المجئی۔(۱)

عرب کہتے ہیں میرے پاس زید اور عمرو آئے اس سے ''آنے میں دونوں کا جمع ہونا'' سمجھا جا رہا ہے اور اس میں اس بات سے تعرض نہیں ہے کہ وہ دونوں ایک ساتھ آئے یا اسی ترتیب سے آئے جو عبارت میں ہے یعنی پہلے زید اور پھر عمرو آئے۔

یعنی اس عبارت کا مقصد یہ ہے کہ یہ دونوں صرف آنے میں شریک اور جمع ہیں۔ حضرت علامہ عبدالعزیز بخاری قدس سرہ لکھتے ہیں:

واصل هذا القسم الواؤ لان العطف لاثبات المشاركة، ودلالة الواؤ علی مجرد الاشتراک، وسائر حروف العطف یدل علی معنی زائد علی الاشتراک فان الفاء یوجب الترتیب معه، وثم یوجب التراخی معه، فلما کانت فی تلک الحروف زیادة علی حکم العطف صارت کالمرکبة معنی، والواؤ مفرد، والمفرد قبل المرکب. والحاصل ان العطف لما کان عبارة عن الاشتراک والواؤ مختصه لافادة هذا المعنی دون غیره صارت اصلا فی العطف۔(۲)

۱۔ کنز الوصول فی معرفۃ الاصول، ص ۹۰۔ ۲۔ کشف الاسرار، ج ۲، ص ۱۶۰۔

عطف کی اس قسم میں اصل واؤ ہے۔ اس لئے کہ عطف مشارکت کے اثبات کے لئے آتا ہے اور مجرد اشتراک پر دلالت کرتا ہے اور باقی حروف عطف ایسے معنی پر دلالت کرتے ہیں جو زائد علی الاشتراک ہے۔ چنانچہ ''فا'' اشتراک کے ساتھ ترتیب کو واجب کرتا ہے اور ''ثم'' اشتراک کے ساتھ تراخی کو واجب کرتا ہے۔ جب ان حروف عطف میں ''حکم عطف'' پر زیادتی پائی جاتی ہے تو یہ معنی کے لحاظ سے ''مرکبہ'' کی طرح ہو گئے اور ''واؤ'' مفرد ہوتی ہے اور مفرد، مرکب سے قبل ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جب عطف اشتراک سے عبارت ہوا اور ''واؤ'' دوسرے حروف سے اس معنی کا فائدہ دینے میں تنہا ہے تو یہ عطف میں اصل قرار پائی۔

یعنی عطف میں جو اثبات مشارکت پائی جاتی ہے وہ ترتیب و تراخی اور معیت کی صفات زائدہ سے خالی ہوتی ہے اور وہ صرف ''واؤ'' میں پائی جاتی ہے اس لئے ''واؤ'' عطف کی بحث میں اصل ہے کہ اس میں مشارکت کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں پائی جاتی۔ حضرت شمس الائمہ سرخسی لکھتے ہیں:

عند التامل فی کلام العرب واصول اللغه یتبین ان الواؤ لاتوجب الترتیب فان القائل یقول : جاء نی زید و عمر، یفهم من هذا الاخبار مجیئها من غیر مقارنة ولا ترتیب حتی یکون صادقاً فی خبره، سواء جاء عمرو اولاً ثم زید او زید ثم عمرو او جاءا معاً۔(۱)

کلام عرب اور اصول لغۃ میں تامل و تفکر کے بعد یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ واؤ ترتیب کو واجب نہیں کرتی۔ پس اگر کوئی اس طرح کہے کہ ''جاء نی زید و عمرو'' تو اس خبر سے یہ مفہوم سامنے آئے گا کہ

۱۔ تمہید الفصول، ج۱، ص۲۰۰۔

اس کا آنا مقارنت اور ترتیب کے بغیر ہو تو وہ اپنی خبر میں صادق ہوگا۔
عام ازیں کہ عمرو پہلے اور پھر زید آئے یا زید پہلے آئے اور پھر عمرو
آئے یا وہ دونوں ایک ساتھ آئیں۔

یعنی واؤ میں ترتیب و تراخی اور قرآن و معیت کی کوئی قید نہیں ہے۔ اور یہ چیز کلام عرب اور اصول لغت سے مستنبط ہے اور علماء اصول نے اسے قبول و اختیار کیا ہے۔ حضرت سرخسی مزید لکھتے ہیں:

الواو للعطف مطلقا باعتبار اصل الوضع، وهذا قلنا : المنصوص عليه فی آية الوضوء الغسل والمسح من غير ترتيب ولا قران۔(۱)

واؤ اصل وضع کے لحاظ سے عطف مطلق کے لئے ہے اس لئے ہم یہ
کہتے ہیں کہ آیہ وضوء میں غسل اور مسح ترتیب وقران کے بغیر منصوص
علیہ ہیں۔

یعنی غسل اور مسح میں اصل وضع کے لحاظ سے عطف مطلق ہے اور اس میں ترتیب و قران نہیں ہے اور واؤ کا عطف مطلق کیلئے ہونا یہ لغوی بحث سے متعلق ہے جس کو علماء اصول نے بھی قبول کیا ہے اور اسی کے مطابق فیصلے کرتے ہیں۔ حضرت برہان الدین مرغینانی لکھتے ہیں:

حرف الواؤ لمطلق الجمع باجماع اهل اللغه۔(۲)

یعنی اہل لغت کا اس پر اجماع ہے کہ حرف واؤ مطلق جمع کیلئے آتی ہے۔

یعنی علماء اصول فقہ اس بات پر اتفاق رکھتے ہیں کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتی ہے اور اس میں ترتیب و تراخی اور قران و معیت کی کوئی شرط اور قید نہیں ہے۔ علماء حنفیہ کی اکثریت کا یہی مؤقف ہے۔

منار کی عبارات سے رفع اشکال

حضرت ملا احمد جیون "منار" کی ایک عبارت لکھتے ہیں:

۱۔ تمہید الفصول، ج ۱، ص ۲۰۱۔ ۲۔ ہدایہ، ج ۱، ص ۲۲۔

فی قوله لغیر الموطوة "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق" انما تطلق واحدة عند ابی حنیفة لان موجب هذا الکلام الافتراق فلا یتغیر بالواو وقالا موجبه الاجتماع فلا یتغیر بالواؤ۔(۱)

اس عبارت پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب یہ کلمات غیر موطوہ عورت سے کہے جائیں گے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ واؤ میں ترتیب کے معنی قبول کرتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک تین طلاق "دفعہ واحدۃ" واقع ہو جائیں گی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ حضرات صاحبین اس عبارت میں واؤ کے مقارن ہونے کے قائل ہیں جب کہ حنفیہ کا متفقہ مؤقف یہ ہے کہ واؤ جمعیت کا معنی دیتی ہے۔ اس عبارت سے جو مفہوم پیدا ہوا ہے یہ واؤ کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ جملہ کی ساخت کی وجہ سے ہوا۔ حضرت امام ابوحنیفہ نے اس میں ایک طلاق کے وقوع کا حکم اس لئے دیا ہے کہ اس کلام کا موجب ان کے نزدیک ''افتراق'' ہے کیونکہ جملہ یہ ہے " انت طالق" "و طالق و طالق" اس میں "طالق" کا کلمہ تین دفعہ الگ الگ لایا گیا ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا قائل ''افتراق'' چاہتا ہے اگر وہ ''افتراق'' نہ چاہتا تو یوں کہتا "انت طالق ثلثا" تو اس لئے یہ ہر طلاق الگ الگ واقع ہوگی۔ تو جب "انت طالق" کہنے سے پہلی طلاق واقع ہوگئی تو غیر موطوہ ہونے کی وجہ سے دو، دوسری طلاقوں کا محل ہی نہ رہا۔ تو جب ان کا محل ہی نہ رہا تو ان کا وقوع بھی نہیں ہوگا۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق وطالق" کا موجب ''اجتماع'' ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو ان تینوں طلاقوں کا شرط کے ساتھ معلق ہونا درست نہ ہوتا تو جب ان کی تعلیق درست قرار پا گئی تو پھر ان کا ایک ساتھ وقوع بھی درست قرار پائے گا۔

تو گویا یہ ترتیب اور مقارنت واؤ کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ کلام کی ساخت کی وجہ

۱۔ نور الانوار ص ۱۱۵۔

سے ہے اس لئے یہ کہنا یا شبہ کرنا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک واؤ میں ترتیب کا معنی پایا جاتا ہے اور صاحبین کے نزدیک واؤ میں مقارنت کا معنی پایا جاتا ہے حقیقت کے خلاف ہے۔ یہ جو جملہ اور کلام کی ساخت اور موجب کی بات کی گئی ہے اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ اگر اس جملہ میں اس طرح تبدیلی کر لی جائے کہ:

انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار۔

تو اس صورت میں سب کا اتفاق ہے کہ "**یقع الثلاث اتفاقاً**" یعنی تینوں طلاق واقع ہو جائیں گی۔ یعنی آخر کلام اول کو متغیر کر سکتا ہے تو اس صورت میں اول آخر پر موقوف ہوگی تو جب دخول دار ہوگا تو تینوں واقع ہو جائیں گی۔ اس صورت میں بھی کلام میں واؤ کو نہیں دیکھا گیا کہ وہ جمع کے لئے آتی ہے بلکہ فیصلہ کلام کے موجب سے واقع ہوا ہے۔

ہمارا مقصود یہ ہے کہ بعض اوقات جملہ میں واؤ موجود ہوتی ہے مگر اس کے باوجود فیصلہ کسی دوسرے لسانی نکتہ پر کیا جاتا ہے۔ اس جملہ "**انت طالق، وطالق وطالق**" سے ظاہر ہوتا ہے کہ "**وطالق وطالق**" جزء جملہ ہیں۔ یعنی جملہ ناقصہ کا عطف جملہ تامہ "**فانت طالق**" کے "**طالق**" پر ہے لیکن فیصلہ اس کے لحاظ سے نہیں ہوا بلکہ تعلیق کے درست ہونے کے لحاظ سے ہوا ہے اور ایسا کہیں اور بھی واقع ہو سکتا ہے۔ حضرت ملا احمد جیون نے ''منار'' کی ایک دوسری عبارت نقل کی ہے وہ لکھتے ہیں:

اذا قال لغیر الموطوۃ انت طالق وطالق وطالق انما تبین بواحدۃ، لان الاوّل وقع قبل التکلم بالثانی والثالث فسقطت ولایته لفوت محل التصرف۔(۱)

اگر کوئی شخص اپنی نکاحتہ غیر موطوءہ سے یہ کہتا ہے کہ ''انت طالق وطالق وطالق'' تو ہمارے تینوں ائمہ کرام حضرت امام ابو حنیفہ، حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام محمد بن حسن شیبانی فرماتے ہیں ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور وہ عورت اسی سے بائنہ ہو جائے گی۔ اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ شاید وہ تینوں حضرات اس عبارت میں آنے والی واؤ کو ترتیب کے معنی میں

۱۔ نور الانوار، ص ۱۱۶۔

لیتے ہیں۔ اس وہم کو رفع کیا جاتا ہے کہ غیر موطوءہ کو جب ایک طلاق دی گئی تو وہ اسی سے بائنہ ہوگئی۔ اس لئے کہ جب اس شخص نے ''انت طالق'' کہا ثانی اور ثالث کو ابھی وہ زبان پر بھی نہیں لایا تھا کہ اس ''انت طالق'' سے وہ بائنہ ہوگئی۔ تو اس کے بائنہ ہونے سے اس کی ولایت ختم ہوگئی اور حق طلاق بھی ختم ہوگیا اس لئے اب وہ تصرف کا مقام نہیں رہا تھا یعنی اب وہ شخص اس غیر موطوءہ پر کوئی حق نہیں رکھتا کہ اس میں تصرف کرے اور اپنا حکم نافذ کرے۔

قارئین کرام! اس مندرجہ بالا کلام میں بھی ''وطالق وطالق'' موجود ہے، جو جملہ ناقصہ کی صورت ہوتی ہے مگر اس میں بجائے اس کے دوسری دلیل سے فیصلہ دیا گیا اور ''واؤ'' کی موجودگی کے باوجود فیصلہ کن کردار اس صورت کو دیا گیا جو جملہ کی موجودہ صورت حال سے ظاہر ہو رہی تھی۔ اس لئے یہ کہنا کہ حضرات حنفیہ نے ''واؤ'' میں ترتیب کو قبول کیا ہے درست نہیں ہے۔

تعلیق سے افتقار کا ثبوت

حضرت حسام الدین محمد رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

ما قال بعضهم ان القِران فی النظم يوجب القِران فی الحكم مثل قول بعضهم فی قوله تعالیٰ واقيموا الصلوٰة واتوا الزكوٰة، ان القِران يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبی، قالوا لان العطف يقتضی المشاركة واعتبروا بالجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة وهذا فاسد، لان الشركة انما وجبت فی الجملة الناقصة لافتقارها الى ما يتم به فاذا تم بنفسه لم تجب الشركة الافی ما يفتقر اليه، ولهذا قلنا فی قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر، ان العتق يتعلق بالشرط لانه فی حق التعليق قاصر ـ (۱)

۱۔ حسامی، ص ۶۷۔

حضرت امام مالک کا موقف یہ ہے کہ **قِران فی النظم** یعنی دو جملوں کو حرف عطف واؤ کے ذریعہ مقرون اور جمع ہونا ان کے حکم کو بھی جمع کرتا ہے۔ اس پر ان بعض علماء کرام نے اللہ تعالیٰ کے اس قول **اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ** کو بطور ثبوت پیش کیا ہے کہ یہ دونوں جملے کاملے ہیں اور واوِ عاطفہ کے ذریعہ ملے ہوئے ہیں تو ان کا اس طرح جمع ہونا اس بات پر دلالت ہے کہ دونوں کا حکم ایک ہی ہو۔ جیسے صلوٰۃ عاقل و بالغ پر واجب ہوتی ہے اسی طرح زکوٰۃ عاقل و بالغ پر واجب ہو اور جس طرح صبی پر صلوٰۃ واجب نہیں ہوتی اس پر زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہوتی کیونکہ قران فی النظم کا یہی تقاضا ہے۔ علماء حنفیہ نے اس پر امام مالک کی طرف سے جو دلیل پیش کی ہے وہ یہ ہے کہ عطف مشارکت کا تقاضا کرتا ہے جیسے **قَامَ زَیْدٌ وَقَعَدَ عَمْرٌو** ان دونوں جملوں کو واؤ عاطفہ نے ملا کر رکھا ہے جس طرح زید کو قیام لازم ہے اسی طرح عمرو کو قعود لازم ہے۔ یعنی دونوں کا حکم ایک ہے۔

اس کے بعد مصنف حضرت امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل کے کمزور پہلو کو بیان کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اس دلیل میں سقم یہ ہے کہ جملہ کاملہ کے جملہ کاملہ پر عطف کو جملہ ناقصہ کے جملہ کاملہ کے عطف پر قیاس کیا گیا ہے اور ان دونوں جملوں کے مابین عطف کے حکم میں فرق ہوتا ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل میں فساد اس مقام میں ہے۔

حضرت مصنف قدس سرہ جملہ ناقصہ کے جملہ کاملہ پر عطف پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جملہ ناقصہ میں شرکت اس لئے واجب ہوتی ہے کہ اسے اتمام کی احتیاج و افتقار ہوتی ہے اور جب وہ تام بنفسہ ہو جائے اس میں شرکت واجب نہیں ہوگی۔ الا یہ کہ وہ جملہ تامہ کسی اور جہت سے مفتقر و محتاج ہو تو پھر اس میں بھی شرکت واجب ہوگی۔ اسی لئے ہمارے علماء حنفیہ اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ:

اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِیْ حُرٌّ۔

اس جملہ میں **اِنْ دَخَلْتِ الدَّارِ** شرط ہے۔ اور **اَنْتِ طَالِقٌ** جملہ کاملہ ہے اور **عَبْدِیْ حُرٌّ** بھی جملہ کاملہ ہے۔ ان دونوں جملوں کے مابین ''واؤ عاطفہ'' ہے۔ جو ان کو آپس میں ملائے ہوئے ہے۔ یہ دونوں جملے معطوف اور معطوف علیہ ہو کر جزا ہو رہے ہیں اور ''فا'' ان کے جزا ہونے

کی علامت ہے۔تو اب اَنْتِ طَالِقٌ اور عَبْدِیْ حُرٌّ دونوں جملے اس وقت واقع ہوں گے جب شرط یعنی ''دخولِ دار'' ہوگا تو حضرت مصنف قدس سرہ کا کہنا یہ ہے کہ اس مقام میں دونوں جملے ''تعلیق'' سے متعلق ہیں۔''واوِ عاطفہ'' اس مقام میں موجود ہے لیکن دونوں جملوں میں یہ یکجہتی اور یگانگت اِنْ دَخَلْتِ الدَّار کی وجہ سے ہے۔ چونکہ اس مقام میں جملہ ثانیہ شرط کا مفتقر ہے تو اس افتقار کی وجہ سے اس میں شرکت واجب ہے اور اگر تعلیق کا یہ افتقار و احتیاج نہ ہوتا تو پھر شرکت واجب نہ ہوتی۔اس بحث سے چند باتیں معلوم ہوئیں۔

۱۔ حضرت امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا مؤقف یہ کہ واوِ عاطفہ کے ذریعہ اگر دو کامل جملے مقرون ہوں تو ان کے حکم میں بھی جمعیت پائی جائے گی۔

۲۔ جملہ کاملہ کا جب جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے گا تو ان میں مشارکت لازم ہوگی۔

۳۔ حضرت امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اہلسنّت کے ائمہ اربعہ میں سے ایک امام ہیں اور ان کی فقہ اہلسنّت کی چار فقہوں میں سے ایک فقہ ہے جسے ''فقہ مالکی'' کہا جاتا ہے۔افریقہ اور دوسرے بلاد اسلامیہ میں اس پر عمل ہو رہا ہے اور اس مشارکت پر بھی عمل ہو رہا ہے۔

۴۔ اگر کوئی ''فقہ مالکی'' پر عمل کر رہا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انکا مؤقف باطل نہیں ہے۔

۵۔ یہ اختلاف علم نحو سے متعلق ہے اور یہ قاعدہ بہت سے اختلافی مسائل کی بنیاد ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ اصول فقہ کے ائمہ ''نحوی قواعد'' کی بنیاد پر بھی بہت سے مسائل کا فیصلہ کرتے ہیں۔جیسے " ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ ''میں ہے وہاں نحوی لحاظ سے فیصلہ کیا گیا ہے۔ اور جانب مخالف میں حضرت امام شافعی کے مؤقف کو باطل قرار نہیں دیا گیا ہے۔

۶۔ علماء حنفیہ کا مؤقف یہ ہے کہ حکم میں شرکت کا وجوب افتقار و احتیاج پر مبنی ہے۔اگر یہ معطوف اور معطوف علیہ میں ہے تو وہاں شرکت کا وجوب ہوگا اور اگر اسکے علاوہ تعلیق وغیرہ کے لحاظ سے کسی اور مقام میں یہ افتقار و احتیاج ہوگا تو بھی شرکت واجب ہوگی۔

۷۔ علماء حنفیہ کے نزدیک شرکت فی الخبر وجوبی قاعدہ ہے جب جملہ ناقصہ کا عطف جملہ کاملہ پر ہو اور جب جملہ کامہ کا عطف جملہ کاملہ پر ہو تو پھر یہ وجوبی نہیں جوازی ہوگا۔

۸۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب جملہ کاملہ کا عطف جملہ کاملہ پر ہوگا تو یہ

وجوبی ہوگا تو مالکیہ کے نزدیک یہ قاعدہ وجوبی اور حنفیہ کے نزدیک جوازی ہوا۔ تو شرکت فی الخبر مالکیہ کے نزدیک واجب ہوگی اور حنفیہ کے نزدیک جوازی ہوگی۔

حضرت فخر الاسلام بزدوی لکھتے ہیں:

ان القِران فی النظم یوجب القِران فی الحکم عند بعضهم مثل قول بعضهم فی قوله تعالیٰ واقیموا الصلوٰة واتوا الزکوٰه ان القران یوجب ان لا یجب علی الصبی الزکوٰة، وقالوا لان العطف یوجب الشرکة واعتبروا بالجملة الناقصة وقلنا نحن ان عطف الجملة علی الجمله فی اللغة لا یوجب الشرکة، لان الشرکة انما وجبت بینهما لافتقار الجملة الناقصة الی ما تتم به فاذا تم بنفسه لم تجب الشرکة الا فیما یفتقر الیه، وهذا اکثر فی کتاب اللّٰه تعالیٰ من ان یحصی وهذا قلنا فی قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی هذا حر، ان العتق یتعلق بالشرط وان کان تاما لانه فی حکم التعلیق قاصر۔(۱)

قران فی النظم، قران فی الحکم کو بعض علماء اصول کے نزدیک واجب و لازم کرتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول اقیموا الصلٰوہ واتوا الزکٰوۃ میں بعض علماء اصول نے کہا ہے کہ دونوں جملوں کا مقرون بالواؤ ہونا اس چیز کو واجب کرتا ہے کہ صبی یعنی نابالغ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہو اور ان علماء اصول نے اس بات سے دلیل پکڑی ہے کہ عطف شرکت کو واجب کرتا ہے اور اس میں جملہ ناقصہ کو دلیل بنایا ہے جب اس کا عطف جملہ کاملہ پر ہو اور اس پر ہمارا موٴقف یہ ہے کہ لغت میں عطف الجملۃ علی الجملۃ دونوں میں شرکت کو واجب نہیں کرتا۔ اس

۱۔ کنز الوصول الی معرفۃ الاصول، ص ۱۲۸۔

صورت میں شرکت کا وجوب جملہ ناقصہ کے مفتقر ومحتاج ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے تاکہ وہ تمام اور کامل ہو جائے۔ جب وہ تام بنفسہ ہو جائے تو شرکت کا وجوب نہیں رہتا۔ اور قرآن حکیم میں متعدد مقامات پر ایسی صورتیں موجود ہیں۔ اس لئے ہم کسی آدمی کے اس قول کے بارے میں کہتے ہیں "اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَ عَبْدِیْ هٰذَا حُرٌّ" اس میں "عبدی ھذا حر" اگرچہ تام بنفسہ ہے لیکن تعلیق میں قاصر ہے اس لئے "عتق" متعلق بالشرط ہے۔ یعنی یہ آخری جملہ تامہ ہونے کے باوجود ناقصہ ہے۔ اور ناقصہ اس لئے ہے کہ اس کا "عتق" شرط سے متعلق ہے اور دونوں جملوں کے مابین جو واؤ ہے وہ شرکت کو اس مقام میں واجب نہیں کر رہی ہے۔ چونکہ ہمارے نزدیک واؤ قِران و معیت کے لئے نہیں آتی مطلق جمع کیلئے آتی ہے اسلئے اس سے قران فی الحکم واجب نہیں ہوتا۔

ان عبارات سے یہ بات ثابت ہوگی کہ عطف الجملہ علی الجملہ کی صورت میں علماء مالکیہ اور حنفیہ میں اختلاف ہے۔ علماء مالکیہ لسانی اصولوں کی بنیاد پر اسے واجب جانتے ہیں اور علماء حنفیہ بھی لسانی اصولوں کی بنیاد اسے واجب نہیں جانتے۔ اور عطف الجملہ علی الجملہ میں افتقار واحتیاج نہیں ہوتی۔ اور اگر اسی صورت میں احتیاج ہوگی تو پھر شرکت بھی واجب ہوگی۔

بعض علماء حنفیہ کا موقف

مگر علماء حنفیہ کا اس باب میں اختلاف کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتی ہے یا اس میں مقارنت و معیت کا معنی بھی پایا جاتا ہے۔ علماء حنفیہ کا ایک طبقہ اس بات کا قائل ہے کہ واؤ مقارنت و معیت کے لئے بھی آتی ہے۔ یعنی واؤ عاطفہ اگر دو جملہ کے مابین واقع ہو تو اس میں مقارنت و معیت کا معنی ہوگا اور وہ دونوں جملوں کو لازم وملزوم کرے گی۔ حضرت امام بزدوی قدس سرہ اس گروہ کے موقف کے بارے میں لکھتے ہیں:

وقد ظن بعض اصحابنا ان الواؤ للمقارنه۔(۱)

یعنی بعض علماء حنفیہ کا یہ موقف ہے کہ واؤ مقارنت ومعیت کیلئے آتی ہے اور دونوں جملوں کو لازم وملزوم کر دیتی ہے۔ حضرت شمس الائمہ سرخسی قدس سرہ اس طبقہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قال بعض اصحابنا فی قوله تعالٰی واقیموا الصلٰوۃ اتوا الزکٰوہ ان ذلک یوجب سقوط الزکٰوۃ عن الصبی. لان القران فی النظم دلیل المساواۃ فی الحکم، فلا تجب الزکٰوۃ علی من لا تجب علیه الصلٰوۃ۔(۲)

ہمارے بعض علماء حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ **اقیموا الصلٰوۃ واتوا الزکٰوۃ** میں جس طرح نابالغ پر صلٰوۃ واجب نہیں ہے اسی طرح اس پر زکٰوۃ واجب نہیں ہے اس لئے کہ قران فی الحکم مساوات فی الحکم کے لئے دلیل ہے تو جب نابالغ پر صلٰوۃ واجب نہیں ہے تو اس پر زکٰوۃ بھی واجب نہیں ہے۔

یعنی بعض علماء حنفیہ واؤ کو مقارنت ومعیت کے لئے تسلیم کرتے ہیں اور واؤ کی وجہ سے دونوں جملوں کو لازم وملزوم قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ مقارنت ومعیت کا یہ موقف علماء مالکیہ اور بعض علماء حنفیہ کا ہوا۔

اس کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ علماء حنفیہ کی اکثریت واؤ کے مطلق جمع کے قائل ہیں اور علماء مالکیہ، اور بعض حنفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ واؤ میں مقارنت ومعیت کا معنی پایا جاتا ہے۔ یعنی علماء اصول اس باب میں دو حصوں میں منقسم ہیں۔ ہر ایک طبقہ اپنے اپنے دلائل رکھتا ہے اور ان ہی کے مطابق استدلال کرتا ہے اور اپنے اپنے متخرجہ مسائل پر عمل کرتا ہے اور ہر ایک گروہ دوسرے کی تضلیل نہیں کرتا۔ لہٰذا معطوف علیہ اور معطوف میں مطابقت علماء حنفیہ ہی کا موقف ہے۔

۱۔ کنز الوصول، ص ۹۰۔ ۲۔ تمہید الفصول، ج ۱، ص ۲۷۳۔

عطف الجملہ کا قاعدہ

اب ہم مولانا سعیدی کے مطاعن کا جائزہ لیتے ہیں اور اس بات کا تجزیہ کرتے ہیں کہ انہوں نے **قل ما کنت بدعا من الرسل وما ادری ما یفعل بی ولابکم** میں واوٴ عاطفہ سے جو استدلال کیا ہے وہ کہاں تک درست ہے۔

ان کا موٴقف یہ ہے کہ عطف الجملہ کا قاعدہ **وما ادری ما یفعل بی ولابکم** کے عدم نسخ پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے: مولانا غلام رسول سعیدی نے لکھا ہے کہ:

> جب جملہ کا جملہ پر عطف ہو تو اصولیین نے یہ تصریح کی ہے کہ ان کی خبر میں مشارکت واجب نہیں ہے۔ اور مزید یہ بھی لکھا ہے کہ جب ایک جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف ہو اور معطوف اور معطوف علیہ کی خبر میں اختلاف جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے کہ معطوف یعنی جملہ ثانیہ منسوخ ہو اور جملہ اولیٰ یعنی معطوف علیہ منسوخ نہ ہو۔(۱)

مولانا سعیدی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ عطف الجملہ علی الجملہ میں مشارکت فی الخبر جائز ہوتی ہے، جیسے قام زید وقعد عمرو ہے۔ چونکہ جملہ خود مختار ہوتا ہے اور احتیاج الی الخبر اس میں نہیں ہوتی اس لئے مشارکت فی الخبر جائز ہوتی ہے۔ یعنی ہوئی تو ہوئی نہ ہوئی تو نہ ہوئی۔ اسی لئے مولانا سعیدی نے ایک جگہ ''مشارکت واجب نہیں'' اور دوسری جگہ ''خبر میں اختلاف جائز ہے'' لکھا ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ''تو یہ بھی جائز ہے کہ معطوف یعنی جملہ ثانیہ (**ما ادری ما یفعل بی ولابکم**) منسوخ ہو اور جملہ اولیٰ یعنی معطوف علیہ (**ما کنت بدعا من الرسل**) منسوخ نہ ہو۔'' یعنی عطف الجملہ علی الجملہ کا قاعدہ جوازی ہے اور ہم نے جو بات کہی تھی کہ یہ دونوں جملے معطوف علیہ اور معطوف ہیں اور دونوں میں مشارکت ہوتی ہے اس لئے صرف معطوف کا نسخ درست نہیں ہے۔ اس کا جواب دیا ہے۔

ہم نے **ما ادری ما یفعل بی ولابکم** کے عدم نسخ پر متعدد دلائل پیش کئے ہیں

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، مئی ۲۰۰۴ء، ص ۳۲۔

اس میں ایک عطف سے متعلق ہے۔ مولانا سعیدی نے ایک جوازی قاعدہ سے جواب دینے کی کوشش کی ہے، ہم سب سے پہلے جواز کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہیں اور مختلف علوم کے قواعد اور عبارات سے اس کو بیان کرتے ہیں۔

علم صرف سے جواز کی مثال:

حضرت مفتی عنایت احمد کاکوروی قدس سرہ نے علم الصیغہ میں تخفیف ہمزہ کا ایک قاعدہ بیان کیا کہ دو ہمزے متحرک اگر ایک کلمہ میں جمع ہو جائیں تو ان میں سے ایک مکسور ہو تو دوسرا یا ہو جائے گا اس کی مثال دیتے ہوئے انہوں نے ''ائمۃ'' کا ذکر کیا کہ اس میں ہمزہ ثانی کو یا سے بدلا جا سکتا ہے۔ اور ''أیمۃ'' پڑھا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد لکھتے ہیں:

در بعضے قرأت متواترہ لفظ ''ائمہ'' بہمزہ دوم آمدہ بس معلوم شد کہ قاعدہ مذکور جوازی ست۔(۱)

یعنی بعض قرأت متواترہ میں ''ائمۃ'' بھی آتا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ قاعدہ جوازی ہے اور جوازی قاعدہ میں دونوں پہلو جائز ہوتے ہیں اب ''ائمۃ'' کو ہمزہ سے پڑھنا بھی جائز ہے اور یا کے ساتھ پڑھنا بھی جائز ہے۔

علم صرف سے جواز کی دوسری مثال:

حضرت شیخ احمد لکھتے ہیں:

الاحمر، یجوز فیه "لحمر" لان الالف لاجل سکون اللام وقد انعدم ویجوز فیه "الحمر" لطرو حرکة اللام(۲)

الاحمر، اصل میں دو کلمے ہیں۔ ایک ''ال'' اور دوسرا ''احمر'' ہے۔ ان دونوں کو ملانے سے ''أَلْأَحْمَرُ'' ہوگیا جس میں دونوں ہمزے متحرک ہیں۔ لیکن حضرت مصنف قدس سرہ فرماتے ہیں اس میں ''لحمر'' بھی جائز ہے۔ یعنی ''أَلْأَحْمَرُ'' میں ہمزہ ثانیہ کا فتحہ نقل کر کے ماقبل ''لام'' کو دیا اور اس سے ''الف'' اور ''حا'' کے مابین اجتماع ساکنین لازم آ گیا تو ''الف

۱۔ علم الصیغہ، ص ۳۲۔ ۲۔ مراح الارواح، ۱۱۳۰۔

ثانی'' کو گرادیا۔اس کے بعد دیکھا تو ''ال'' کا لام متحرک تھا تو ہمزہ اولیٰ متحرک اس لئے لایا گیا تھا کہ ابتداء لام ساکن سے لازم آ رہی تھی تو اب اس کی ضرورت نہ رہی تھی اس لئے اسے بھی حذف کر دیا تو ''لَحُمَرُ'' ہو گیا۔یعنی اس میں یہ صورت بھی جائز ہے۔

اور پھر یہ کہتے ہیں کہ اس میں ''الحمر'' بھی جائز ہے۔ چونکہ اس صورت میں لام متحرک ہے مگر اس کی یہ حرکت عارضی ہے اس لئے ہمزہ اولیٰ کو اپنی حرکت کے ساتھ قائم رکھا جا سکتا ہے۔

یعنی اس میں تین صورتیں جائز ہیں (۱) ''اَ لَاحُمَرُ'' دونوں ہمزے متحرک ہوں۔ (۲) ''لَحُمَرُ'' دونوں ہمزے حذف کر دیئے جائیں۔ (۳) ''اَلَحُمَرُ'' ہمزہ اولیٰ کو حرکت کے ساتھ باقی رکھا جائے اور ہمزہ ثانیہ کی حرکت لام کو دے کر اسے حذف کر دیا جائے۔

قارئین کرام! جوازی قاعدہ وہ ہوتا ہے جس میں طرفین کے وجود کو تسلیم کیا جاتا ہے اور ان میں سے کسی کو بھی اختیار کیا جا سکتا ہے اور یہ سب مرتبہ جواز میں ہوتا ہے۔قرآنِ حکیم میں ہے:

بئس الاسم

اس میں ''اَ لِاسْمُ'' ہے، اس میں ہماری روایت کے مطابق اسے ''لَحُمَرُ'' کی طرح پڑھا جاتا ہے۔یعنی اس کا رسم الخط ''اَ لِاسْمُ'' ہے۔مگر اسے ''لِسْمُ'' پڑھا جاتا ہے۔یہ قرآنِ حکیم کی وہ روایت ہے جو ہمارے ہاں مروّج ہے۔اس کے علاوہ دوسری قرأت میں اسے ''اِسْمُ'' بھی پڑھا جاتا ہے اور یہ سب جواز کے مرتبے میں ہیں۔یعنی ''مہموز'' کے اس جوازی قاعدہ کی اس مقام میں ''الاحمر'' میں تینوں صورتیں مرتبہ جواز میں ہیں اور اسی طرح ''الاسم'' میں حسب قاعدہ صَرف تینوں صورتیں مرتبہ جواز میں ہیں۔

علم نحو سے جواز کی مثال:

حضرت مولانا عبدالرحمٰن جامی قدس سرہ ''افعال قلوب'' کی بحث میں لکھتے ہیں:

اذا توسطت هذه الافعال بين مفعوليها او تاخرت عنهما

جاز ابطال عملها مثل زید ظننت قائم، وزیدا ظننت قائما، وزید قائم ظننت وزیداً قائماً ظننت فاعمالها وابطالها حینئذ متساویان۔(۱)

افعال قلوب کے دو مفعول بھی آتے ہیں اور جب یہ افعال ان دو مفعول کے درمیان آ جائیں یا ان دونوں سے مؤخر آ جائیں تو ان افعال کا عمل باطل کر دینا بھی جائز ہے۔ جس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ''اعمال'' بھی جائز ہے۔ پھر مصنف نے ابطال اور اعمال دونوں کی مثالیں دی ہیں۔ ابطال کی مثال زید ظننت قائم اور اعمال کی مثال زیداً ظننت قائماً ہے۔ یہ وہ صورت ہے جس میں فعل قلب دو مفعولوں کے درمیان ہے۔ اور دوسری صورت کی مثال زید قائم ظننت یہ ابطال کی مثال ہے۔ وزیداً قائماً ظننت یہ اعمال کی مثال ہے۔ پھر مصنف لکھتے ہیں کہ اس وقت ابطال و اعمال میں یہ دونوں برابر ہیں۔ ابطال کی وجہ یہ ہے کہ فعل کے توسط اور تاخر کی وجہ سے اس کی قوت عمل میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔ اور عمل باطل ہو جاتا ہے اور اعمال کی وجہ یہ ہے کہ فعل عمل میں اصل ہوتا ہے۔ یعنی ابطال ضعف کی وجہ سے ہے اور اعمال اصالت کی وجہ سے ہے۔

ہمارا مقصود یہ بتانا ہے کہ اس مقام میں حضرت مصنف نے یہ کہا ہے کہ ''**جاز ابطال عملها**'' تو جواز کا مطلب یہ ہوا کہ ابطال و اعمال دونوں جائز ہیں یعنی عمل نہ دینا بھی جائز ہے اور دینا بھی جائز ہے۔

علم نحو سے جواز کی دوسری مثال:

شیخ جمال الدین ابن حاجب نے غیر منصرف کے بارے لکھا ہے:

وحکمه ان لا کسرة ولا تنوین، ویجوز صرفه للضرورة۔(۲)

یعنی غیر منصرف پر کسرہ اور تنوین نہیں آئے گا۔ چونکہ غیر منصرف کی مشابہت فعل سے ہوتی ہے۔ اور فعل پر کسرہ اور تنوین دونوں نہیں آتے اسی وجہ سے غیر منصرف پر کسرہ اور تنوین دونوں نہیں آتے۔ پھر لکھتے ہیں کہ ایسے غیر منصرف کو ضرورت کی وجہ سے منصرف کر لینا جائز

۱۔ شرح مأة عامل، ص ۵۸۔ ۲۔ کافیہ، ص ۷۔

ہے۔یعنی اس غیر منصرف پر کسرہ اور تنوین داخل کر کے ضرورت کے لئے منصرف کے حکم میں کر لینا جائز ہے۔ضرورت سے وزن شعر اور قافیہ کی رعایت مراد ہے۔جیسے:

صبت علی مصائب لو انہا

میں "مَصَائِبٌ" مساجد کے وزن پر ہونے کی وجہ سے غیر منصرف ہے۔اور اس پر تنوین کا دخول ممتنع ہے۔مگر ضرورت شعری کے تحت اس پر تنوین داخل کر کے "مَصَائِبٌ" کر دیا گیا ہے۔اور اب یہ منصرف کے حکم میں ہو گیا ہے۔یعنی ان کلمات کا غیر منصرف اور منصرف کے حکم میں ہونا ایک جائز عمل ہے۔اگر یہ واجب ہوتا تو پھر اس میں ایک ہی صورت قائم ہو پاتی یا یہ غیر منصرف ہوتا یا یہ منصرف ہوتا۔مصنف نے اسے "یجوز" لکھا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ غیر منصرف بھی ہو سکتا ہے اور منصرف بھی ہو سکتا ہے۔حضرت مولانا عبدالرحمٰن جامی "یجوز" کی شرح میں لکھتے ہیں۔

یجوز ای لا یمتنع سواء کان ضروریا او غیر ضروری۔(۱)

یعنی "یجوز" کا مطلب "لایمتنع" ہے۔ضروری ہو تو بھی اس غیر منصرف کو منصرف کرنا منع نہیں ہے اور ضروری نہ بھی ہو تو بھی اسے منصرف کرنا منع نہیں ہے۔

اس میں مزید بحث بھی ہو سکتی ہے لیکن زیادہ گہرائی سے بات طویل ہو جائے گی۔اس لئے اتنا ہی کافی ہے۔اس لئے اس مقام میں جو خاص بحث ہے اس سے ہم صرف نظر کرتے ہیں اس کے لئے شرح جامی کے حواشی کی طرف رجوع کیا جائے۔

علم نحو سے جواز کی تیسری مثال:

شیخ جمال الدین ابن حاجب لکھتے ہیں:

وقد یحذف الفعل لقیام قرینة جوازاً فی مثل زید لمن قال "مَنْ قَامَ" ولیبک یزید ضارع لخصومة۔(۲)

یعنی قیام قرینہ کی صورت میں کبھی فعل کا حذف جائز ہو جاتا ہے اور اس کی دو مثالیں ذکر کی گئی

۱۔ فوائد ضیائیہ،ص ۴۵۔ ۲۔ کافیہ،ص ۱۴۔

ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کوئی کہے "مَنْ قَامَ" تو اس کے جواب میں "قام زید" کے بجائے صرف "زید" کہنا جائز ہے۔ اس لئے کہ "من قام" میں قرینہ موجود ہے جو قیام کو متعین کر رہا ہے اسلئے اس مقام میں جواب میں "قام زید" کے بجائے "زید" کہہ دینا کافی ہے اور یہ جائز ہے۔ اور جب کہ اس میں قرینہ کی عدم موجودگی کی صورت میں "قام زید" ہی کہا جائے گا۔ تو ''جواز'' کا مطلب یہ ہوا کہ اس مقام میں فعل کا حذف اور عدم حذف دونوں جائز ہیں۔ اس کی دوسری مثال "لیبک یزید ضارع لخصومة" اس عبارت میں یزید بن نہشل کا مرثیہ کہا گیا ہے اور اس میں "ضارع" سے پہلے "من یبکی" محذوف ہے۔ اور مصرع سے ہٹ کر عام عبارت میں اس کا ذکر بھی جائز ہے اور حذف بھی جائز ہے اور یہ بات یاد رہے کہ جو فعل جوازاً محذوف ہوگا اس کا ذکر اور حذف دونوں جائز ہوں گے۔

علم نحو سے جواز کی چوتھی مثال:

شیخ جمال الدین ابن حاجب نے لکھا ہے:

واصل المبتدأ التقدیم ومن ثم جاز فی داره زید۔(۱)

یعنی مبتدأ میں اصل یہ ہے کہ وہ مقدم ہو جیسے "زید فی الدار" اس میں "زید" مبتداء ہے اور "فی الدار" "ثبت" سے متعلق ہو کر خبر اور مبتدأ اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ ہو گیا۔ لیکن مصنف یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ "فی داره زید" کی ترکیب بھی جائز ہے اور اس ترکیب میں مبتدأ مؤخر اور خبر مقدم ہے۔ ہم بس اتنی سی بات کہنا چاہتے ہیں "فی داره زید" کے جواز کا مطلب یہ ہے کہ ''زید فی الدار'' کی ترکیب بھی جائز ہے۔ اور جواز سے یہ مفہوم ثابت ہوتا ہے کہ اس میں دونوں صورتیں جائز ہیں۔ "فی داره زید" کا اگر جواز ہے تو "زید فی الدار" بھی جائز ہے۔ اگر یہ واجب ہوتی تو دوسری صورت کا جواز مشکل ہو جاتا۔

قارئین کرام! علم نحو میں ''جواز'' کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں دونوں صورتیں جائز ہیں۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ وجوبی صورت ہوگی اور وجوبی صورت میں دوسرا احتمال نہیں ہوتا۔

۱۔ کافیہ، ص ۱۹۔

علم اصول سے جواز کی مثال:

حضرت شیخ حسام الدین لکھتے ہیں:

وھو اسم للنظم والمعنی جمیعا فی قول عامة العلماء وھو الصحیح من مذھب ابی حنیفه الا انه لم یجعل النظم رکنا لازماً فی حق جواز الصلوٰۃ خاصة۔ (۱)

جمہور علماء کرام کے نزدیک عربی عبارت اور معنی دونوں کا نام قرآن ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مؤقف کے بارے میں بھی صحیح قول یہی ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ قرآن کی عربی عبارت کو نماز کے جواز میں رکن لازم قرار نہیں دیتے۔

اس عبارت کا پس منظر یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مؤقف یہ ہے کہ اگر کوئی قرآن حکیم کی عربی عبارت کے بجائے اس کا فارسی ترجمہ نماز میں پڑھے تو اس کا یہ عمل جائز ہوگا اور اس کی نماز درست قرار پائے گی۔ مصنف نے جب اس بات کا ذکر کیا کہ جمہور علماء کرام کے نزدیک عربی عبارت اور معنی دونوں کا نام قرآن ہے تو اس پر اعتراض وارد ہوتا تھا کہ امام ابوحنیفہ قرآن کی عربی عبارت اس کے لئے لازم قرار نہیں دیتے تو مصنف نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مؤقف کی وضاحت کی ہے کہ وہ عربی عبارت اور اس کے معنی دونوں کو قرآنِ حکیم کا نام دیتے تھے۔ لیکن جواز صلوٰۃ میں عربی عبارت کو رکن لازم قرار نہیں دیتے۔

یعنی حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مؤقف یہ ہے کہ نماز میں اگر کوئی شخص قرآنِ حکیم کی عربی عبارت کے بجائے اس کا فارسی ترجمہ پڑھ لے یعنی سورہ فاتحہ کی عربی عبارت کے بجائے اس کا فارسی ترجمہ نماز میں پڑھ لے تو اس کا یہ عمل جائز ہے۔ مصنف نے ''جواز'' کا کلمہ استعمال کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر وہ عربی عبارت پڑھ لے تو بھی جائز ہے اور اگر اس کا فارسی ترجمہ پڑھ لے تو بھی جائز ہے۔ یعنی اس میں دونوں احتمال موجود

۱۔ کتاب الحسامی، ص ۳۔

ہیں۔ اور یہ کتاب جس کی عبارت ذکر کی گئی ہے اصولِ فقہ کی ہے اور درسِ نظامی میں باقاعدہ اس کی تدریس کی جاتی ہے۔ جس سے یہ بات طے ہوگئی کہ علماء اصول کے نزدیک بھی ''جوازی قول'' میں دونوں احتمال ہوتے ہیں۔

علم فقہ سے جواز کی مثال:

حضرت ابوالحسین قدوری لکھتے ہیں:

سؤر البغل والحمار مشکوک فیهما، فان لم یجد غیرهما توضاء بهما و تییم وایهما قدمه جاز۔(۱)

خچر اور گدھے کا جھوٹا پانی مشکوک ہے۔ اگر اس پانی کے ماسوا دوسرا پانی دستیاب نہ ہو تو دونوں میں سے کسی سے بھی وضو کرے اور تیمم کرے دونوں میں سے کسی کو بھی اس نے مقدم کیا تو اس کا یہ عمل جائز ہوگا۔

یعنی اگر پہلے وضو کیا اور پھر تیمم کیا تو بھی جائز ہے اور اگر پہلے تیمم کیا پھر وضو کیا تو بھی جائز ہے۔ یعنی دونوں میں سے کسی کی بھی تقدیم و تاخیر ہو جائے دونوں صورتیں جائز ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ جواز میں دونوں احتمال ہوتے ہیں۔

حضرت مصنف قدس سرہ نے ''جواز'' کا ذکر کیا اور اس میں دونوں احتمال برقرار رکھے۔

علم حدیث سے جواز کی مثال:

حضرت امام مسلم قشیری نے صحیح مسلم میں ''کتاب اللباس والزینۃ'' میں ایک باب قائم کیا ہے جس کا عنوان اس طرح لکھا ہے:

جواز تکنیة من لم یولدله و کنیة الصغیر

یعنی جس کی اولاد نہیں ہے اسے کنیت دینا اور صغیر کو کنیت دینے کا جواز اس کے تحت وہ حضرت انس بن مالک سے ایک حدیث لائے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام

۱۔ کتاب القدوری، ص ۹۔

اپنے خلق کے لحاظ سے احسن الناس تھے اس کی ایک مثال دی کہ میرا ایک بھائی تھا۔

فکان اذا جاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فراہ قال یا ابا عمیر ما فعل النغیر قال وکان یلعب بہ۔

یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام جب تشریف لائے تو آپ نے اسے دیکھا کہ وہ چڑیا سے کھیل رہا تھا کہ آپ نے فرمایا اے ابوعمیر چڑیا نے کیا کیا۔

اس حدیث میں یہ بات ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک ایسے چھوٹے بچے کو جو چڑیا سے کھیل رہا تھا اسے کنیت سے پکارا۔ حضرت امام نووی اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

فی ھذا الحدیث فوائد کثیرۃ جدا منھا جواز تکنیۃ من لم یولدلہ وتکنیۃ الطفل وانہ لیس کذبا۔(۱)

یعنی اس حدیث میں بے شمار فوائد ہیں ان میں سے ایک بات یہ ہے کہ اس میں اس بات کا جواز ہے کہ جس کا ولد نہ ہو اور جو ابھی بچہ ہو اسے کنیت سے پکارنا جائز ہے اور یہ جھوٹ نہیں ہوگا۔

ہم اس مقام میں یہ بات کہنا چاہتے ہیں کہ ''جواز'' کا مطلب یہ ہوا کہ یہ بات جوازی ہے کہ ایسے شخص کو جس کی اولاد نہ ہو یا وہ ابھی طفل ہو اسے کنیت سے پکارنا جائز ہے اور کنیت سے نہ پکارنا بھی جائز ہے اور جب دونوں باتیں جائز ہوئیں تو اس میں دونوں پہلو جائز ہوئے کہ اگر کسی نے کیا تو جائز ہے اور اگر کسی نے نہیں کیا تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے کوئی باطل، فاسد یا غلط کام کیا ہے۔

علم حدیث سے جواز کی دوسری مثال:

حضرت امام مسلم رضی اللہ عنہ نے اس کے بعد ایک دوسرا باب قائم کیا ہے جس کا عنوان اس طرح ہے۔

۱۔ صحیح مسلم مع حاشیہ نووی، ج ۲، ص ۲۱۰۔

باب جواز قوله لغير ابنه يا بنى و استحبابه للملاطفة۔

یعنی غیر کے بچے کو ''یا بنی'' کہنے کے جواز میں ہے اور ملاطفت کیلئے اس کے مستحب ہونے کے بیان میں ہے۔ اس میں ایک حدیث لائے ہیں جس میں حضرت مغیرہ بن شعبہ فرماتے ہیں کہ:

فقال لی ای بنی

یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مجھے فرمایا "ای بنی" اے میرے بچے، حضرت امام نووی نے اس کی شرح میں ایک اور حدیث بیان کی جس میں آپ نے حضرت انس بن مالک سے فرمایا "یابنی" اب یہ دو احادیث ہوگئی جس میں "اَیْ بُنَیَّ" اور "یَابُنَیَّ" ہے۔ حضرت مغیرہ اور حضرت انس حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ''ولد'' نہیں تھے اور امام نووی اس کے بعد لکھتے ہیں:

> **فی هذین الحدیثین جواز قول الانسان لغیر ابنه ممن هو اصغر سنا منه یا ابنی و یابنی مصغرا و یاولدی ومعناه تلطف وانک عندی بمنزلة ولدی فی الشفقة۔(۱)**
>
> ان دونوں احادیث میں اس قول کے جواز کا ذکر ہے کہ کوئی انسان جو اس سے چھوٹا ہو اسے "یاابنی" یا "یابنی" تصغیر کے ساتھ کہہ سکتا ہے اور یاولدی بھی کہہ سکتا ہے اور اس کا معنی تلطف ہوگا جس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ شفقت میں میرے بچہ کی طرح ہو۔

یعنی کوئی آدمی دوسرے کے بچہ کو شفقت ومحبت کے طور پر ''یابنی'' اور ''یاولدی'' کہہ سکتا ہے اور یہ جائز ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ آدمی کسی کے بچہ کو ''یابنی'' اور ''یاولدی'' کے کلمات سے پکار سکتا ہے۔ اور اس کا یہ عمل ''مرتبہ جواز'' میں ہے۔ وہ چاہے تو ایسا کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے۔ یعنی ''جواز'' میں دونوں پہلو ہیں اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر وہ بچہ جو راستہ میں مل جائے اسے ''یابنی'' کہا جائے۔ کبھی کبھار اگر کسی بچے سے ''یابنی'' کہہ دیا تو یہ جائز ہے اور نہ کہنا بھی جائز ہے۔

۱۔ صحیح مسلم مع حاشیہ نووی، ج ۲، ص ۲۱۰۔

فریق مقابل کی عبارت سے ''جواز'' کی مثال:

مولانا سعیدی ''جواز'' کی اس توجیہ کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ائمہ ثلاثہ اس بات پر متفق ہیں کہ ایک رکعت وتر پڑھنا جائز ہے۔

مزید لکھتے ہیں:

ہر چند کہ ائمہ ثلاثہ بھی تین رکعت وتر کو جائز قرار دیتے ہیں۔ (۱)

یعنی ائمہ ثلاثہ حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد حنبل ایک رکعت وتر پڑھنا بھی جائز سمجھتے ہیں اور تین رکعت وتر پڑھنا بھی جائز سمجھتے ہیں۔ اگر وہ ان میں کسی ایک کو وجوبی قرار دیتے تو دوسری کے جواز کی بات نہ کرتے۔ مولانا سعیدی کو ''جواز'' کی یہ توجیہ قبول ہے اس لئے اس کو بیان کیا ہے۔

چنانچہ ہم نے علم صرف، علم نحو، علم اصول، علم فقہ اور علم حدیث کے قواعد وضوابط اور عبارات سے دس دلیلیں پیش کر کے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ ''جواز'' میں دونوں احتمال ہوتے ہیں اور طرفین میں کوئی ایک بھی غلط نہیں ہوتا اور مولانا سعیدی کی عبارت سے بھی یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ انہیں ''جواز'' میں دونوں احتمال قبول ہیں۔

جوازی قاعدہ سے استدلال کا نتیجہ:

اس کے بعد مولانا سعیدی کی خدمت میں گزارش ہے کہ آپ نے لکھا ہے کہ:

''جب جملہ کا جملہ پر عطف ہو تو اصولیین نے یہ تصریح کی ہے کہ ان کی خبر میں مشارکت واجب نہیں ہے۔'' اور مزید یہ بھی لکھا ہے کہ جب ایک جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف ہو اور معطوف اور معطوف علیہ کی خبر میں اختلاف جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے کہ معطوف یعنی جملہ ثانیہ منسوخ ہو اور جملہ اولیٰ یعنی معطوف علیہ منسوخ نہ ہو۔ (۲)

تو جب یہ ''جوازی'' قاعدہ ہوا تو آپ نے ہمارا رد کس طرح کیا۔ ہمارا رد تو اس وقت ہو سکتا تھا جب آپ نے کوئی وجوبی قاعدہ پیش کیا ہوتا۔ ہم نے اس جوازی قاعدہ سے استدلال کر کے

۲۔ شرح صحیح مسلم، ج ۲، ص ۲۸۱، ۲۸۳۔ ۲۔ ماہنامہ النعیم کراچی، مئی ۲۰۰۴ء، ص ۳۲۔

اسے اپنے موقف کی تائید میں پیش کر چکے تھے۔ اب آپ نے اس جوازی قاعدہ کی دوسری جہت کو پیش کیا تو اس سے ہمارے موقف کی نفی نہیں ہوئی جیسے زید لاہور گیا اور زید پشاور گیا اور یہ جائز ہے۔ ہم نے اس کے لاہور جانے سے استدلال کیا اور آپ نے اس کے پشاور جانے سے استدلال کیا۔ تو زید کا پشاور جانا اس کے لاہور جانے کی نفی نہیں ہے۔ جب تک آپ لاہور جانے کی نفی پر کوئی دلیل پیش نہیں کریں تو اس کی نفی نہیں ہوگی تو جب آپ نے اسے ''جوازی قاعدہ'' تسلیم کرلیا ہے تو ہم نے تو اس کے منسوخ ہونے کی نفی پر اسے محمول کیا ہے۔ تو اب آپ کے منسوخ ہونے کے اثبات سے ہمارے موقف کی نفی نہیں ہو سکتی۔ اس کی نفی پر دلیل پیش کیجئے۔ یہ جواب علماء حنفیہ کی اکثریت کے موقف کے مطابق ہے۔

آیت احقاف میں جملہ کاملہ اور ناقصہ کی بحث

آیت احقاف **قل ما کنت بدعا من الرسل وما ادری ما یفعل بی ولابکم** میں ''**ما ادری ما یفعل بی ولابکم**'' معطوف ہے اور یہ اپنی اصل کے لحاظ سے جملہ کاملہ ہے اور جملہ کاملہ جب مراجعت میں جزء جملہ ہو جائے تو وہ جملہ ناقصہ کے حکم میں ہو جاتا ہے اور **ما ادری ما یفعل** الآیہ مقولہ کا جزء ہے۔ جب کہ مقولہ بھی بذات خود جزء جملہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اس مقام میں مقولہ دو جزءوں پر مشتمل ہے۔ لہٰذا **ما ادری ما یفعل** الآیہ دونوں جہتوں کے لحاظ سے جزو جملہ ہوا۔ اس لئے اس مقام میں اس کی موجودہ حالت کے لحاظ سے جملہ ناقصہ قرار دیا جائے گا اور جملہ ناقصہ کا عطف جب جملہ کاملہ ''**قل ما کنت بدعا من الرسل**'' پر ہوگا تو اس میں شرکت قاعدہ کے رو سے واجب و لازم ہوگی۔ حضرت امام نسفی ایسی صورت کی مثال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> **ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر، فان الجملہ الآخیرۃ وان کانت تامۃ ایقاعاً، لکنھا ناقصۃ تعلیقاً، فصارت مشترکہ معھا فی التعلیق۔** (۱)

۱۔ المنار بحوالہ نور الانوار، ص ۱۶۲۔

اس عبارت میں "ان دخلت الدار فانت طالق" شرط وجزا کے ساتھ ایک مکمل جملہ ہے اور "عبدی حر" اپنی جگہ ایک مکمل جملہ ہے۔ اس لئے کہ "عبدی' مبتدا ہے اور "حر" اس کی خبر ہے۔ مبتدا خبر مل کر جملہ اسمیہ ہو گیا۔ اور جب کوئی جملہ کاملہ ہو تو اس کے عدم احتیاج و افتقار کی وجہ سے وہ خود مختار قرار پاتا ہے تو اس مقام میں اسے "ان دخلت الدار" کی ضرورت و حاجت نہیں ہونی چاہئے۔ مگر عملی صورت حال کے مطابق وہ تعلیق یعنی شرط کا محتاج ہونے کی وجہ سے ناقصہ ہے۔ لہٰذا یہ اپنے وقوع میں تعلیق کا محتاج ہے۔ کیونکہ "عبدی حر" اسی وقت صادق ہوگا جب "ان دخلت الدار" کا وقوع ہوگا۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ عطف المفرد اور عطف الجملہ میں اصل احتیاج و افتقار ہے۔ یہ اگر عطف الجملہ میں ہوگی تو بھی اس کا وہی حکم ہوگا۔ "عبدی حر" کو اگر الگ کر دیا جائے تو وہ واقع ہو جائے گا مگر جب اسے "ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر" کی صورت میں کر دیا جائے تو وہ "دخول دار" کے بغیر واقع نہیں ہو سکتا جب "دخول دار" ہوگا تو "عبدی حر" ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا "ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر" میں "ان دخلت الدار" کی تعلیق اصل میں "فانت طالق" کے لئے ہے۔ مگر "انت طالق" اور "عبدی حر" دونوں کامل جملے واؤ عاطفہ کے ذریعے موصول ہیں اور "عبدی حر" جملہ کاملہ ہونے کے باوجود حالیہ صورت حال کے مطابق ناقصہ ہے اور ناقصہ کا عطف جب کاملہ پر ہوگا تو اس میں شرکت واجب و لازم ہوگی۔ اور جب "انت طالق" کا وقوع ہوگا تو "عبدی حر" کا بھی وقوع ہوگا۔ اور وہ "ان دخلت الدار" کے تعلیق پر موقوف ہے۔ "عبدی حر" جملہ کاملہ ہونے کے باوجود اپنے وقوع میں تعلیق کا محتاج ہے۔ اور وہ "ان دخلت الدار فانت طالق" کے بغیر صادق نہیں آ سکتا۔

بس قل ما کنت بدعا من الرسل وما ادری ما یفعل بی ولابکم کی صورت حال بھی اسی طرح ہے کہ قل ما کنت بدعا من الرسل قول اور مقولہ مل کر جملہ کاملہ ہو گیا لیکن واؤ عاطفہ کے ذریعہ ما کنت بدعا من الرسل پر ما ادری ما یفعل بی ولابکم کا عطف کیا گیا ہے اور ما ادری بھی مکمل جملہ ہونے کے باوجود اپنی موجودہ اور

حالیہ صورت کے مطابق جملہ ناقصہ ہے اور "عبدی حر" کی طرح ہے۔ اور جو حکم اس کا ہے وہی ما ادری ما یفعل بی ولا بکم کا ہے۔

تو نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ جس طرح "عبدی حر" میں ان دخلت الدار فانت طالق سے شرکت لازم ہے اسی طرح قل ما کنت بدعا من الرسل وما ادری ما یفعل بی ولا بکم میں قاعدہ کے لحاظ سے شرکت لازم ہے۔ جو حکم ما کنت بدعا من الرسل پر ہوگا وہی ما ادری ما یفعل بی ولا بکم پر ہوگا۔ جس طرح "انت طالق" کا وقوع ہوگا تو "عبدی حر" کا بھی وقوع ہوگا اسی طرح قاعدہ کے رو سے اگر کوئی ما کنت بدعا من الرسل پر نسخ کا حکم لگا سکتا ہے تو وہ ما ادری ما یفعل بی ولا بکم پر بھی نسخ کا حکم لگانے کی ہمت کرے کیونکہ قاعدہ کے رو سے دونوں پر ایک جیسا ہی حکم لگ سکتا ہے۔ اگر اس مقام میں یہ کہا جائے کہ امام نسفی کے جملہ "عبدی حر" میں تو تعلیق ہے۔ اور وہ "ان دخلت الدار" شرط سے معلق ہے۔ تو ہم بھی یہی کہیں گے کہ ما ادری ما یفعل بی ولا بکم مقولہ کا جز ہے اور مقولہ جز ہے قول کی۔ تو جس طرح "عبدی حر" جملہ کاملہ ہونے کے باوجود مفتقر ومحتاج ہے۔ اسی طرح "ما ادری ما یفعل بی ولا بکم" جملہ کاملہ ہونے کے باوجود مفتقر ومحتاج ہے۔ اور اس میں اصل چیز افتقار واحتیاج ہے۔ اور وہ دونوں مقامات میں مشترک ہے۔ لہٰذا جو حکم منار کی اس عبارت پر لگایا گیا ہے وہی حکم سورہ احقاف کی اس آیۃ میں لگے گا۔

عطف الجملہ کے مطابق آیۃ فتح میں ابوین اور امت مراد لینا صحیح ہے

مولانا غلام رسول سعیدی نے لکھا ہے کہ:

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے آپ کو براہ راست پانچ نعمتیں عطا فرمانے کا ذکر فرمایا ہے۔ فتح مبین، مغفرت ذنب، نعمت پوری کرنا، صراط مستقیم کی ہدایت پر ثابت قدم رکھنا اور قوی مدد فرمانا۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ درمیان میں مغفرت ذنوب کی ایک نعمت آپ کو

نہیں امت کو دی ہے تو اس سے نظم قرآن مختل ہو جائے گا۔ انا فتحنا لک سے ینصرک اللہ تک پانچوں نعمتوں میں اللہ تعالیٰ نے حرف خطاب ذکر کر کے خصوصیت سے آپ کو خطاب کیا ہے۔ اب یہ کہنا کہ اس کلام کے اول اور آخر میں خطاب آپ کو ہے اور اس سے مراد بھی آپ ہیں اور درمیان خطاب آپ کو اور مراد اس سے اگلے اور پچھلے لوگ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے کلام معجز نظام کو بے ربط اور سلک معانی کو منتشر کرنا ہے۔ (۱)

سورہ فتح کی یہ تین آیات ہیں جس میں ان پانچ چیزوں کا بیان ہے ان میں سے پہلی آیۃ میں فتح مبین کا ذکر ہے۔ دوسری آیۃ میں مغفرت ذنب، اتمام نعمت اور صراط مستقیم کی ہدایت کا بیان ہے۔ اور تیسری آیۃ میں نصراً عزیزاً کا بیان ہے۔ اور یہ پانچ جملے ہیں۔ ان میں سے پہلا جملہ کا دوسرے چاروں جملوں سے عطف کے ذریعہ ربط نہیں ہے لیکن آخری چار جملوں کا آپس میں حرف عطف واؤ کے ذریعہ ربط ہے۔ یعنی ایک جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف ہے یعنی یہ عطف الجملہ علی الجملہ کے قبیل سے ہوا مگر مولانا سعیدی اس مقام میں اس بات پر راضی نہیں ہیں کہ دوسری آیۃ کے پہلے جملے لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر میں خطاب آپ کو ہو اور مراد اس سے اگلے اور پچھلے لوگ ہوں اس سے کلام بے ربط ہو جاتا ہے۔ لیکن مولانا سعیدی کے عطف الجملہ علی الجملہ کی تشریح کے مطابق ہر جملہ خود مختار ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک جملہ کے حکم کی مطابقت دوسرے جملہ سے ضروری نہیں ہے جیسے اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ میں صبی پر صلوٰۃ و زکوٰۃ میں سے صلوٰۃ فرض ہے اور زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔ اور یہ اس لئے ہے کہ دونوں جملوں میں واؤ عاطفہ موجود ہے مگر وہ ان دونوں میں مطابقت کا فریضہ سرانجام نہیں دے سکتی۔

تو پھر مولانا سعیدی کے بیان کردہ عطف الجملۃ علی الجملۃ کے قاعدہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر کے جملہ کی دوسرے جملوں سے

۱۔ شرح صحیح مسلم، ج ۷، ص ۳۳۰۔

مطابقت ضروری نہیں ہے۔ اگر ان سے ماقبل کے جملہ اور مابعد کے جملوں سے ان کی مطابقت نہ ہوتو عطف الجملہ کا قاعدہ اس کی اجازت دیتا ہے۔

اگر مولانا سعیدی کے بیان کے مطابق عطف الجملہ علی الجملہ ہونے سے وما ادری ما یفعل بی ولابکم کا نسخ ہوسکتا ہے جو جملہ عملاً مقولہ کی جزء ہے تو پھر آیات فتح کی ان تینوں آیات میں سے دوسری آیت کے پہلے جملہ کا رخ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ابوین اور امت کی طرف ہو جانے سے نظم قران میں اختلال بھی نہیں ہوسکتا اور کلام معجز نظام کے سلک معانی میں بے ربطی بھی نہیں ہوسکتی۔

نظم قرآنی میں اختلال

مولانا غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں:

> اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے آپ کو براہِ راست پانچ نعمتیں عطا فرمانے کا ذکر فرمایا ہے۔ فتح مبین، مغفرت ذنب، نعمت پوری کرنا، صراطِ مستقیم کی ہدایت پر ثابت قدم رکھنا۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ درمیان میں مغفرت ذنوب کی ایک نعمت آپ کو نہیں امت کو دی ہے تو اس سے نظم قرآن مختل ہو جائے گی۔

اور مزید لکھتے ہیں:

> اللہ تعالیٰ کے معجز نظام کو بے ربط اور سلک معانی کو منتشر کرنا ہے۔(۱)

مولانا سعیدی کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آیات قرآنیہ میں نظم و ربط کو اہمیت دیتے ہیں اور مغفرت ذنب کی نسبت وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے پھیر کر امت کی طرف نہیں کرنا چاہتے کہ اس سے آیات قرآنیہ میں ربط قائم نہیں رہتا۔ اور بے ربطی عیب ہے اور قرآنِ حکیم فصاحت و بلاغت میں بلند مقام رکھنے والی کتاب ہے جس میں یہ عیب نہیں ہوسکتا۔ اور قرآنِ حکیم میں سورہ فتح کی یہ ابتدائی تین آیات ہیں تو آیت ۲ کے پہلے جملہ کا رخ حضور علیہ الصلوٰۃ

۱۔ شرح صحیح مسلم، ج ۷، ص ۳۳۰۔

والسلام سے پھیر کر امت کی طرف کرنے سے آیت کے ربط ونظم میں اختلال واقع ہوتا ہے۔ جوقرآنِ حکیم کی فصاحت و بلاغت کے منافی ہے۔

مگر مولانا سعیدی نے قُلْ مَا کُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ کے ضمن میں ایک دوسرا رخ اختیار کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

> ہم کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے کہ الاحقاف ۹ میں معطوف مَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ منسوخ ہو اور معطوف علیہ مَا کُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُل منسوخ نہ ہو۔(۱)

ان دونوں آیات کے بارے مولانا سعیدی کو تسلیم ہے کہ جملہ اولیٰ مَا کُنْتُ بِدْعاً مِّنَ الرُّسُل معطوف علیہ ہے اور مابعد کا جملہ مَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ معطوف ہے۔ قاعدہ اور ضابطہ کے حساب سے وہ دونوں یعنی معطوف علیہ اور معطوف مل کر ایک جملہ ہو جاتے ہیں۔ گویا مولانا سعیدی جملہ کے ایک حصے یعنی ''معطوف'' کے منسوخ ہونے کے قائل ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سورہ فتح کی ابتدائی آیات میں ایک جملہ کا رخ امت کی طرف ہو جانے سے نظم قرآنی میں اختلال واقع ہوتا ہے۔ اور الاحقاف کی آیت ۹ میں درمیان کلام سے ایک جملہ کے حصہ کو منسوخ کرنے سے نظم قرآنی میں کیوں اختلال واقع نہیں ہوتا۔ اب ان دونوں باتوں میں ایک صحیح ہو سکتی ہے دونوں صحیح نہیں ہو سکتیں۔ اگر مغفرت ذنب کی نسبت امت کی طرف کرنے سے نظم قرآنی میں اختلال پیدا ہوتا ہے تو الاحقاف آیت ۹ میں صرف معطوف کو منسوخ کرنے سے بھی نظم قرآنی میں اختلال ہونا چاہئے۔ اور اگر الاحقاف آیت ۹ میں صرف معطوف کو منسوخ کرنے سے نظم قرآنی میں اختلال واقع نہیں ہوتا تو پھر سورہ فتح کی دوسری آیت کے پہلے جملہ کے رخ امت کی طرف کرنے سے بھی نظم قرآنی میں اختلال واقع نہیں ہونا چاہئے۔

یہ کیا بات ہوئی ایک جگہ رخ موڑنے سے نظم قرآنی میں اختلال آئے اور دوسری جگہ منسوخ جیسے عمل سے بھی نظم قرآنی میں اختلال نہ پیدا ہو بڑے تعجب کی بات ہے۔ دونوں باتوں میں ایک غلط ہے اور جو بھی غلط ہے مولانا سعیدی کو اس سے رجوع کا اعلان کرنا چاہئے۔

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، مئی ۲۰۰۴ء، ص ۳۵۔

بعض علماء حنفیہ اور نسخ

ہم نے گزشتہ صفحات میں یہ بات لکھی ہے کہ بعض علماء حنفیہ واؤ کے معنی میں مقارنت و معیت کے قائل ہیں، جس طرح:

اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ۔

میں دو الگ جملے کا ملے ہیں کہ ان کے مابین واؤ موجود ہے۔تو جس طرح نابالغ بچہ پر صلٰوۃ فرض نہیں ہے اس طرح اگر وہ صاحب مال ہے تو اس پر زکٰوۃ بھی فرض نہیں ہے۔اس لئے کہ اس مقام میں واؤ کا تقاضا یہ ہے کہ جو حکم اول جملہ کا ہو وہی حکم دوسرے جملہ کا ہو تو بس:

قل ما کنت بدعا من الرسل وما ادری ما یفعل بی ولابکم۔

میں بھی دو جملے ہیں اول جملہ ما کنت بدعا من الرسل ہے اور دوسرا جملہ **ما ادری ما یفعل بی ولابکم** ہے۔ان کے مابین واؤ موجود ہے۔اول جملہ منسوخ نہیں ہے تو دوسرا جملہ بھی منسوخ نہیں ہوسکتا۔دونوں ایک جیسے حکم کے تحت آئیں گے۔تو یہ مؤقف بعض علماء حنفیہ کی تحقیق کے مطابق درست ہوا۔

علماء مالکیہ کا مؤقف

ہم نے گزشتہ صفحات یں اس بات کا ذکر کیا ہے کہ علماء مالکیہ واؤ میں مقارنت و معیت کا معنی لازم قرار دیتے ہیں۔چنانچہ ان کے ہاں **اقیموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ** میں مقارنت لازم ہے، جس پر صلٰوۃ واجب ہوگی اس پر زکوۃ واجب ہوگی اور جس پر صلٰوۃ واجب نہیں ہوگی اس پر زکٰوۃ بھی واجب نہیں ہوگی۔چنانچہ ان کے نزدیک بھی:

قل ما کنت بدعا من الرسل وما ادری ما یفعل بی ولابکم۔

کے دونوں جملوں میں مطابقت لازم ہے۔اگر ایک منسوخ ہوگا تو دوسرا بھی منسوخ ہوگا۔اور جملہ اولیٰ کے منسوخ ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں لہٰذا جملہ ثانیہ بھی منسوخ نہیں ہوسکتا۔

یاد رہے کہ یہ بحث واؤ عاطفہ پر قائم ہے۔روایت کے لحاظ سے ہم اس پر امام

رازی کا مؤقف پیش کر چکے ہیں اور علم تفسیر میں ان کی اپنی شناخت ہے جو تقریباً آٹھ سو سال سے قائم ہے۔

ضعفِ تالیف کے ثبوت سے استدلال

حضرت علامہ سعد الدین تفتازانی فصاحت فی الکلام کی بحث میں لکھتے ہیں:

فالضعف ان یکون تالیف الکلام علی خلاف القانون النحوی المشهور بین الجمهور کالاضمار قبل الذکر لفظا و معنی وحکما نحو ضرب غلامه زیداً۔(۱)

ضعف تالیف پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کلام کی تالیف وترکیب ایسے قانون نحوی کے خلاف ہو جو جمہور علماء لسانیات میں مشہور ہو جیسے اضمار قبل الذکر لفظاً، معنی اور حکماً ہے کہ علماء نحو میں یہ قانون مشہور ہے کہ ضمیر سے قبل اس کا مرجع کا ذکر کرتے ہیں اور وہ ذکر لفظاً معنی اور حکماً ہونا چاہئے۔ یعنی کلام میں ضعف تالیف کا اعتبار اس وقت ہوگا جب وہ اس نحوی قانون کے خلاف ہو جو جمہور نحاۃ میں مشہور ہو۔ اور جو قانون جمہور نحاۃ میں مشہور نہ ہو بلکہ غیر مشہور ہو اس کے خلاف سے ضعف تالیف نہیں ہوگا۔ یعنی مؤثر وہ قانون ہوگا جو جمہور نحاۃ میں مشہور ہوگا۔ اور جس قانون میں اس فن کے علماء کا آپس میں اختلاف ہو تو اس سے بدرجہ اولیٰ ضعف تالیف نہیں ہوگا۔

اور جب عطف الجملہ علی الجملہ کے قانون میں اختلاف ہے، امام مالک اور بعض دوسرے حنفی فقہاء کرام کے ہاں وہ وجوبی ہے اور وہ اسی انداز میں اس سے استدلال کرتے ہیں اور ان کے مستنبطہ مسائل موجود ہیں اور ان پر عمل بھی ہو رہا ہے اور علماء حنفیہ کے نزدیک وہ مسائل غیر اولیٰ ہیں اور اس طرح عطف الجملہ علی الجملہ کا وجوبی قانون ہونا بھی فقہاء حنفیہ کے نزدیک غیر اولیٰ ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عطف الجملہ علی الجملہ کا قانون فقہاء میں مختلف فیہ ہے

۱۔ مختصر المعانی، ص ۳۷۔

یعنی مقبول ومشہور نہیں ہے بلکہ فقہاء حنفیہ کا متفق علیہ بھی نہیں ہے۔ جب غیر مشہور قانون سے ضعف تالیف ثابت نہیں ہوسکتا تو وہ قانون جومختلف فیہ بھی ہے اور تمام میں مقبول ومشہور بھی نہیں ہے اس سے نسخ کا ثبوت کیسے ہوسکتا ہے جب کہ نسخ،ضعف تالیف سے زیادہ اہمیت کا حامل مسئلہ ہے۔اس کیلئے ''تگڑی'' دلیل کی ضرورت ہے اور وہ مولانا سعیدی کے پاس نہیں ہے۔

اصولی اور نحوی حکم کا بیان

مولانا سعیدی نے لکھا ہے:

معترض نے اپنی سادہ لوحی سے نحوی حکم اور اصولی حکم دونوں کو ایک سمجھ لیا ہے جب کہ ان میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔منسوخ ہونا یا نہ ہونا اصولی حکم ہے اور اس کا تعلق اصول تفسیر اور اصول فقہ سے ہے اور جائی زید وعمرو میں دونوں پر آنے کا حکم لگا ہے۔یہ نحوی حکم ہے۔پھر لکھتے ہیں: دوسرے جملہ کا منسوخ ہونا اور پہلے جملہ کا منسوخ نہ ہونا یہ اصولی حکم ہے اس کا نحوی حکم سے کوئی تعلق نہیں ہے۔(۱)

یعنی آیت کریمہ کے جملہ **وما ادری ما یفعل بی ولا بکم** کا منسوخ ہونا اور نہ ہونا یہ اصول تفسیر اور اصول فقہ سے متعلق ہے۔علم نحو سے اسے ثابت کرنا سادہ لوحی ہے۔تاہم ہمارے نزدیک علم نحو سے بھی اس پر دلائل پیش کیے جاسکتے ہیں۔اور اس کی تفصیل یہ ہے۔

قرآن حکیم کی آیت کریمہ

یاایھا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم و ایدیکم الی المرافق وامسحوا بروسکم وارجلکم الی الکعبین۔

کی تفسیر میں حضرت شیخ احمد لکھتے ہیں:

واختلفوا فی ان المرافق داخل تحت الغسل اولا

۱۔ ماہنامہ النعیم،مئی ۲۰۰۴ء،ص ۳۵۔

یعنی مرافق دھونے کے حکم میں داخل ہیں یا نہیں اس میں فقہاء کرام نے اختلاف کیا ہے۔ اور پھر اس کا فیصلہ علم نحو کے اصولوں کے مطابق کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

والمذکور فی شرح الوقایه، فان للنحویین فی "الیٰ" اربعة مذاهب، الدخول لما بعدها فی ما قبلها الا مجاز، او عدم دخول کذلک والاشتراک والدخول ان کان ما بعدها جنساً لما قبلها وعدم الدخول فی مالم یکن کذلک والمذهب الاول والثانی تعارضا فتساقطا، والثالث یوجب الشک، فعملنا بالرابع وهو یوافق مذهبنا فی المرافق واللیل۔ (۱)

صاحب شرح وقایہ نے حرف جار ''الیٰ'' کے معنی ومفہوم میں علماء نحو کے چار مذہب بیان کئے ہیں، ان میں سے دو آپس میں تعارض کی وجہ سے ساقط ہو گئے اور تیسرے میں شک پایا جاتا ہے اور چوتھے پر ہمارے فقہاء حنفیہ نے عمل کیا اور اس کے حساب سے وایدیکم الی المرافق میں ''مرافق'' غسل میں داخل ہیں اور اتموا الصیام الی اللیل میں ''لیل'' صیام سے خارج ہے۔

ہمارا مقصود یہ ظاہر کرنا ہے مرافق کا غسل میں دخول کا اثبات علم نحو کے قاعدہ سے کیا جا رہا ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے:

قد یکون ما بعدها داخلا فی ما قبلها ان کان ما بعدها من جنس ما قبلها نحو قوله تعالیٰ فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق۔ (۲)

یہ قاعدہ اور مثال دونوں ''شرح ماۃ عامل'' میں موجود ہیں۔ اور یہ علم نحو کی کتاب ہے، علماء اصول جن علوم سے استدلال کرتے ہیں، ان میں ایک ''علم نحو'' بھی ہے اور حضرت شیخ احمد

۱۔ التفسیرات الاحمدیہ، ۳۴۵۔ ۲۔ شرح ماۃ عامل، ص ۷۔

نے اس استدلال کو پیش کیا ہے اور آج تک کسی عالم نے یہ نہیں کہا ہے کہ طہارت کا یہ مسئلہ چونکہ ''علم نحو'' کے ذریعہ ثابت کیا گیا ہے اور یہ علم تفسیر اور علم اصول سے متعلق ہے اس لئے ہم اسے قبول نہیں کرتے۔ آیت وضو کا جزء:

وامسحوا برؤسکم

کے بارے میں حضرت شیخ احمد لکھتے ہیں:

ان الباء فی قولہ تعالٰی وامسحوا برؤسکم زائدۃ عند مالک...... وللتبعیض عند الشافعی...... وعندنا ایضاً بعض الرأس مراد وھو الربع لکن لامن حیث ان الباء للتبعیض بل الباء للالصاق۔ (۱)

یعنی ''برؤسکم'' میں باء امام مالک کے نزدیک زائدہ ہے اور امام شافعی کے نزدیک بعضیہ ہے۔ اور ہم حنفیوں کے نزدیک بھی بعض رأس مراد ہے لیکن وہ باء کے بعضیہ ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ الصاق کی وجہ سے ہے۔ یعنی رؤس پر جو باء ہے امام مالک کے نزدیک زائدہ ہے امام شافعی کے نزدیک بعضیہ ہے اور حنفیوں کے نزدیک الصاق کے لئے ہے۔ یہ تمام مسائل نحو ہیں اور ''شرح ماۃ عامل'' اور مغنی اللبیب میں موجود ہیں۔ یعنی ائمہ فقہ نے نحو کے مسئلہ کو مختلف انداز سے سوچا اور اسی کے مطابق اپنا اپنا موقف قائم کیا۔ اور آج تک کسی عالم نے یہ نہیں کہا کہ ان ائمہ فقہ نے چونکہ اس مسئلہ کو علم نحو کے ذریعہ حل کیا ہے اس لئے ہم اسے قبول نہیں کرتے کیونکہ انہوں نے اصول کے بجائے علم نحو سے دلائل قائم کئے ہیں۔ اور پھر:

وارجلکم الی الکعبین

میں ایک اعتراض تھا کہ ایک قرأت میں ''اَرْجُلِ'' کے لام پر کسرہ ہے۔ لہٰذا اس کا عطف ''رؤس'' پر ہے اور رؤس کے مسح کا حکم ہے اس لئے ''اَرْجُلِ'' یعنی پاؤں پر مسح کرنا لازم آتا ہے، اس کا جواب پیش کرتے ہوئے حضرت شیخ احمد قدس سرہ لکھتے ہیں:

واختلفوا فی اعراب ارجلکم، فالاصح الحق الحقیق ھو

۱۔ التفسیرات الاحمدیہ، ص ۳۴۶۔

النصب بانه عطف علی وجوهکم وایدیکم فیکون داخلا تحت الغسل ومن قرأ بالجر فانها هو لجوار رؤسکم لا انه عطف علیه داخل تحت المسح۔(۱)

ارجلکم کے اعراب میں علماءِ نحو نے اختلاف کیا ہے سب سے زیادہ صحیح اور حق بات یہ ہے کہ "ارجل" کا لام منصوب ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ "وجوہ" اور "ایدی" پر عطف کیا جاتا ہے۔ اس لئے وہ غسل کے حکم میں داخل ہے۔ اور جن لوگوں نے "ارجل" کے لام پر "جر" کا قول کیا ہے وہ رؤس کے جوار میں ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور اس پر عطف کی وجہ سے مجرور نہیں ہے کہ اسے مسح کے حکم میں داخل کیا جائے۔

حضرت شیخ احمد نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ "ارجل" منصوب ہے۔ اور جن لوگوں نے اسے مجرور پڑھا ہے، ان کے نزدیک اس کا عطف رؤس پر نہیں ہے بلکہ جر، جوار کی وجہ سے ہے۔ گویا انہوں نے اس مسئلہ کو بھی علم نحو سے حل کیا ہے۔ اور آج تک کسی نے یہ نہیں کہا ہے کہ چونکہ اس مسئلہ کو علم تفسیر اور علم اصول کے بجائے علم نحو سے حل کیا گیا ہے اس لئے ہم پاؤں کے دھونے کے عمل کو قبول نہیں کرتے بلکہ پاؤں پر مسح کیا کریں گے۔

ہم اس حوالے سے ایک اور مثال پیش کرتے ہیں کہ قرآنِ حکیم میں ہے:

ثلثة قروء

یعنی عورت تین قروء عدت گزارے۔ اس کی تفسیر میں حضرت علی خازن بغدادی لکھتے ہیں:

قال ابو عبید الاقرأ من الاضداد کالشفق اسم للحمرة والبیاض۔(۲)

یعنی قروء میں ابو عبید کا یہ موقف ہے کہ اس سے حیض اور طہر دونوں مراد لئے جا سکتے ہیں۔ جس طرح شفق کا معنی سرخی اور سفیدی دونوں ہوتے ہیں ایسے کلمہ کو من قبیل الاضداد کہا جاتا

۱۔ التفسیرات الاحمدیہ، ص ۳۴۶۔ ۲۔ تفسیر خازن، ج ۱، ص ۱۶۶۔

ہے۔ حضرت امام ابوالحسین قدوری شفق کے بارے میں لکھتے ہیں:

اول وقت المغرب اذا غربت الشمس و آخر وقتها مالم یغب الشفق، وهو البیاض الذی فی الافق بعد الحمرة عند ابی حنیفه وقال ابو یوسف ومحمد رحمهما الله تعالٰی وهو الحمرة۔(۱)

یعنی مغرب کا اول وقت جب سورج غروب ہو اور اس کا آخری وقت جب کہ شفق غائب نہ ہو، اور شفق کی تشریح میں اختلاف ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک شفق اس سفیدی کو کہتے ہیں جو آسمان کے افق پر سرخی کے بعد نمودار ہوتی ہے اور حضرت امام کے تلامذہ امام ابو یوسف اور امام محمد بن حسن شیبانی کے نزدیک شفق سے مراد سرخی ہے۔

یعنی شفق کے معنی میں ضدین کا مفہوم تھا چنانچہ حضرت امام قدس سرہ نے اس سے مراد سفیدی لی اور صاحبین نے اس سے مراد سرخی لی۔ دونوں باتوں کی اس میں توسع کی وجہ سے گنجائش تھی۔ لہٰذا دونوں میں سے کوئی بھی غلط نہیں ہے، تو حضرت خازن نے فرمایا ''قروء'' بھی شفق کی طرح من قبیل الاضداد ہے، اور پھر لکھتے ہیں:

بحسب اختلاف اهل اللغة فی الاقرأ اختلف الفقهاء۔(۲)

یعنی ائمہ لغت نے ''قروء'' میں اختلاف ظاہر کیا ہے حضرات فقہاء کرام نے اسی اختلاف کی وجہ سے ''قروء'' میں اختلاف کیا ہے۔ یعنی حضرات فقہاء کرام کے اختلاف کی بنیاد علماء لغت کا اختلاف قرار پایا۔ اسی طرح علماء اصول، علماء فقہ اور علماء تفسیر اپنے اختلاف کی بنیاد علم نحو پر بھی رکھتے ہیں۔ حضرت شیخ احمد لکھتے ہیں:

ان لفظ قرؤ و ان کان مشترکا بین الطهر والحیض لکنه صاره مؤولا باحد معنیه۔(۳)

۱۔ کتاب القدوری، ص ۳۵۔ ۲۔ تفسیر خازن، ج ۱، ص ۱۶۶۔

۳۔ التفسیرات الاحمدیہ، ص ۱۱۸۔

قرآنِ حکیم میں جو ''ثلثۃ قروء'' ہے وہ اگرچہ طہر اور حیض کے معنی میں مشترک ہے لیکن اس کی تاویل کر کے ایک معنی متعین کیا جاتا ہے۔ علماء حنفیہ ''قروء'' کا معنی حیض کرتے ہیں اور اسے وہ اس طرح متعین کرتے ہیں۔

لان لفظ ثلث خاص وضع بمعنی معلوم لایحتمل الزیادۃ والنقصان۔(۱)

یعنی آیۃ کریمہ کے اس حصے میں ''ثلثۃ'' ہے جو خاص ہے اور معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور تین کا عدد جو زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا۔ یعنی اس عورت نے جو عدت پوری کرنی ہے اس پر تین کے عدد کا صادق آنا درست ہونا چاہئے۔ اور طہر اور حیض دونوں میں سے تین کا عدد حیض پر صادق آ سکتا ہے اور طہر پر نہیں آ سکتا۔ کیونکہ طہر میں تیسرا کا بعض ہوگا یا اس میں زیادتی ہوگی۔ علماء حنفیہ نے ''علم حساب'' سے دلیل پیش کر کے ''قروء'' کا معنی حیض متعین کیا ہے۔ حضرت امام شافعی نے ''قروء'' کا معنی طہر اس طرح تاویل کر کے مراد لیا ہے۔

ان دخول التاء فی الثلثۃ تدل علی الاطھار لانہ مذکر، والحیض مؤنث فلو کان اراد بہ الحیض لقال ثلث بدون التاء للقاعدۃ المشھورۃ من عکس التانیث۔(۲)

حضرت امام شافعی نے اپنی دلیل اس طرح قائم کی کہ قرآنی کلمہ ''ثلثۃ قروء'' میں سے ''قروء'' سے ہم نے ''طہر'' مراد لیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے دو معنی ہیں حیض اور طہر، حیض مؤنث سماعی ہے۔ یعنی اس میں کوئی علامت تانیث نہیں پائی جاتی مگر اہل زبان اسے مؤنث استعمال کرتے ہیں۔ اور یہ کلمہ ''ثلثۃ'' مؤنث ہے اور اسم عدد میں یہ قاعدہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ تانیث کی علامت ہو تو اس کی تمیز مذکر ہوتی ہے۔ اور اگر اسکے ساتھ تانیث کی علامت نہ ہو تو اس کی تمیز مؤنث ہوگی۔ لہٰذا ''ثلثۃ'' کی تمیز مذکر اور ''ثلث'' کی تمیز مؤنث ہوگی۔ چونکہ قرآنی کلمہ ''ثلثۃ'' ہے تو ہم نے اس کا وہ معنی مراد لیا ہے جو مذکر ہے اور وہ ''طہر'' ہے اور علماء نحو کا یہ قاعدہ مشہور ہے اور ہم نے اس مشہور قاعدہ کے مطابق استدلال کیا ہے۔ علماء حنفیہ نے اس کا جواب دیا کہ:

۱۔ التفسیرات الاحمدیہ، ص ۱۱۸۔ ۲۔ التفسیرات الاحمدیہ، ص ۱۱۹۔

ان دخول التاء باعتبار ان لفظ القرء مذکر وان کان المراد به الحیض۔(۱)

کہ ''ثلثۃ'' مؤنث ہے اور اس کی تمیز ''قروء'' مذکر ہے۔ اگرچہ اس سے مراد حیض ہے۔ یعنی مختصر بات یہ ہے کہ علماء حنفیہ نے یہ کہا ہے کہ یہاں کلمہ ''قروء'' مذکر ہے اور وہ لفظ کے لحاظ سے ''ثلثۃ'' کی تمیز ہے۔

اس مقام میں حضرت امام شافعی قدس سرہ نے ''علم نحو'' سے استدلال کرتے ہوئے اپنی دلیل قائم کی اور فقہی مسئلہ کا استنباط کیا ہے اور علماء حنفیہ شکر اللہ سعیہم نے بھی ''علم نحو'' سے استدلال کیا ہے اور فقہی مسئلہ کے استنباط پر دلیل پیش کی ہے اور فریقین میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ آپ نے ''علم نحو'' سے استدلال کیا ہے اور یہ علم اصول اور علم تفسیر کا مسئلہ تھا اس لئے ہم آپ کے استدلال کو رد کرتے ہیں اور آپ کی دلیل کو قبول نہیں کرتے۔

اس لئے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اگر علم نحو کے قاعدہ سے عدم نسخ پر استدلال کر لیا جائے تو اس سے چراغ پا ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ علماء اصول اور علماء تفسیر بھی علم نحو سے استدلال کرتے ہیں اور اس سے اپنے مؤقف کے مستند ہونے پر دلائل پیش کرتے ہیں اور آپ نے بھی شرح مسلم میں "**یطیقونہ**" میں بھی علم نحو ہی سے استدلال کیا تھا اور اس کے منسوخ ہونے کا انکار کیا تھا ورنہ صحیح مسلم کی احادیث سے تو اس کا نسخ ثابت ہو رہا تھا۔ اگر آپ کوئی کام کریں تو وہ جائز ہو اور دوسرا کوئی وہی کام کرے تو وہ ناجائز ہو جائے اور سادہ لوح قرار پائے۔ اگر یہ سادہ لوحی ہے تو آپ بھی اس میں شریک ہیں۔ اس وقت آپ کو زمین و آسمان کا فرق نظر نہ آیا اور اصولی حکم اور نحوی حکم میں تفریق دکھائی نہ دی۔ کیا اس وقت آپ کو یہ بات یاد نہ رہی تھی کہ ''منسوخ ہونا یا نہ ہونا اصولی حکم ہے۔'' اور جب ہم نے آیت احقاف کے عدم نسخ پر علم نحو سے دلیل پیش کی تو یہ اصولی حکم کے خلاف ہو گیا۔ بس آپ نے بھی "**یطیقونہ**" کے عدم نسخ کو علم نحو سے ثابت کیا ہے اور ہم نے بھی **وما ادری ما یفعل بی ولا بکم** کے عدم نسخ کو علم نحو سے ثابت کیا ہے تو آپ کا یہ کام جائز اور ہمارا ناجائز کیوں

۱۔ التفسیرات الاحمدیہ، ص ۱۱۹۔

ہے؟ مولانا سعیدی نے لکھا ہے کہ:

> معترض نے بڑے طمطراق سے لکھا ہے کہ علم تفسیر ہو یا علم حدیث عربی زبان کے قواعد کو کہیں بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ بہرصورت نسخ کا حکم دونوں جملوں پر ہونا چاہئے۔(۱)

اب آپ پر منکشف ہو گیا ہوگا کہ ہم نے صحیح ہی لکھا تھا۔ اور آیت احقاف میں علم نحو سے استدلال کرنا علماء اصول اور علماء تفسیر کے قواعد کے مطابق بالکل صحیح ہے۔ تو آپ کے خیال میں کیا علماء تفسیر اور علماء حدیث علم نحو کے خلاف استدلال کرتے ہیں۔ کیا آپ نے نحو کے جوازی قاعدہ سے استدلال نہیں کیا؟

قارئین کرام! ہم نے ان امثال میں یہ بات پیش کی ہے کہ علماء تفسیر اور علماء اصول علم لغت، علم حساب اور علم نحو سے استدلال کر کے اپنے موقف پر دلائل پیش کرتے رہتے ہیں اور یہ ''سبیل العلماء'' ہے اسے ''سادہ لوحی'' قرار دینا ''سادہ لوحی'' ہے اور ''قروء'' سے حیض یا طہر مراد لینا علماء حنفیہ اور شافعیہ کے مابین مختلف فیہ ہے۔ اور یہ دونوں اہلسنّت کے طبقات ہیں اور ان دونوں کا راستہ باطل و مردود نہیں ہے۔ اگر کوئی حنفی المذہب ہے تو وہ ''حیض'' مراد لے گا۔ اور شافعی المذہب ہے تو وہ ''طہر'' مراد لے گا۔

عطف المفرد سے عطف الجملہ پر دلیل دینا

مولانا سعیدی عطف کی بحث میں لکھتے ہیں:

> معترض نے مفرد کے مفرد پر عطف سے معارضہ کیا ہے اور ہماری بحث جملہ کے جملہ پر عطف میں ہے۔(۲)

مطلب یہ ہے کہ **ما کنت بدعا من الرسل وما ادری ما یفعل بی ولا بکم** میں جملہ کا جملہ پر عطف ہے اور ہماری بحث اس میں ہے اور جس سے دلیل دی گئی ہے کہ وہ عطف المفرد علی المفرد کی بحث سے متعلق ہے جیسے جاءنی زید وعمرو ہے۔ اور عطف المفرد علی المفرد سے

۱۔ ماہنامہ النعیم، مئی ۲۰۰۴ء، ص ۳۵۔ ۲۔ ماہنامہ النعیم، مئی ۲۰۰۴ء، ص ۳۲۔

عطف الجملہ علی الجملہ پر دلیل قائم نہیں کی جا سکتی۔اس کے جواب میں عرض ہے:

اس طرح کا استدلال کرتے ہوئے منار الانوار کی شرح میں حضرت علامہ عبداللطیف الشہیر بابن الملک لکھتے ہیں:

> **زعم بعض اصحاب الشافعی محتجین بقوله تعالی "وارکعوا واسجدوا" والرکوع مقدم علی السجود بلا خلاف افاده حرف الواو. فنقول لو کان الواو مفیدا للترتیب لما صح ان یقال جاء نی زید وعمرو قبله۔(۱)**
>
> امام شافعی کے بعض اصحاب نے یہ گمان کیا کہ واؤ ترتیب کا معنی دیتی ہے اور "وارکعوا واسجدو" سے حجت پکڑی ہے اس لئے کہ رکوع کا حکم سجدہ سے مقدم ہے اور عمل بھی اسی طرح ہو رہا ہے۔اور یہ واؤ کی وجہ سے ہے کہ اسی ترتیب کو عملاً بھی باقی رکھا گیا ہے۔ ان کے اس موقف کو کہ واؤ ترتیب کا معنی دیتی ہے رد کرتے ہوئے شارح ابن الملک کہتے ہیں کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ بات صحیح ہے کہ واؤ ترتیب کا معنی دیتی ہے تو پھر اس مثال "جاء نی زید و عمرو" میں عمرو کا زید سے پہلے آنا صحیح نہ ہوتا۔یعنی جاء نی زید وعمرو میں اگر عمرو، زید سے قبل آ جائے تو یہ جائز ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ واؤ ترتیب کا معنی نہیں دیتی۔

ہمارا موقف یہ ہے کہ "واسجدوا وارکعوا" میں جملہ کا جملہ پر عطف ہے۔ لیکن اس کے جواب میں جس سے حجت اور دلیل پکڑی گئی ہے وہ "جاء نی زید و عمرو" ہے یعنی عطف المفرد علی المفرد کے قبیل سے ہے۔اس لئے کہ مطلق عطف میں دونوں برابر ہیں۔اسلئے اس مقام میں اگر ہم نے بھی یہ کام کیا ہے تو یہ اکابر کی طرز کے مطابق ہے۔

۱۔ شرح منار الانوار، ص ۱۳۱۔

وضو کا حکم اور آیت وضو کا نزول

مولانا غلام رسول سعیدی نے سورہ احقاف کی آیت ۹ کے اس جملہ وَمَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَابِکُمْ کو سورہ فتح کی آیت ۲ کے پہلے جملہ سے روایت سے منسوخ کرنیکی سعی کی ہے، چنانچہ اس سلسلہ میں ایک اعتراض وارد ہورہا تھا اس سے بچاؤ کی کوشش میں لکھتے ہیں:

> کسی چیز کا علم اور چیز ہے اور اس کا بیان دوسری چیز ہے۔ دیکھئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب مکہ میں بھی نماز پڑھتے تھے اور وضو کر کے نماز پڑھتے تھے۔ حالانکہ وضو کی آیت سورۃ المائدہ میں مدینہ میں آخری دور میں نازل ہوئی۔ آپ کو وضو کا علم بہت پہلے تھا لیکن اس کا بیان بہت بعد میں ہوا۔ اسی طرح آپ کو اپنی مغفرت کا علم بہت پہلے تھا لیکن اس کا بیان بعد میں کیا گیا۔ (۱)

مولانا سعیدی نے ''وضو'' کو ''مغفرت'' پر دلیل بنایا۔ مغفرت کا تعلق ''عقیدہ'' سے ہے اور وضو کا تعلق ''عمل'' سے ہے۔ ادنیٰ کو اعلیٰ پر دلیل پیش کرنا کمزور طریقہ کار ہے۔

یہ ''علم'' اور ''بیان'' کا فرق بھی عجیب ہے۔ جب ''علم'' ہوگا تو ''بیان'' بھی ہوگا۔ جب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ''علم'' رکھتے تھے تو اسے ''بیان'' بھی کیا اور صحابہ کرام بھی اس پر عمل کر رہے تھے۔ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ''علم'' تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ حکم بعد میں نازل فرمایا جسے ''بیان'' سے تعبیر کیا جارہا ہے، تو اس سلسلہ میں گزارش ہے کہ حضرت زید بن حارثہ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

ان جبریل اتاہ فی اول ما اوحی الیہ فعلمہ الوضو و الصلوٰۃ (۲)

یعنی نزول وحی کے بالکل ابتدائی دور میں جبرئیل علیہ السلام آئے اور آپ کو وضو وصلوٰۃ کی تعلیم دی۔ گویا اللہ تعالیٰ نے آپ کو حضرت جبریل علیہ السلام کے ذریعہ ''وضو'' کی تعلیم دی۔ اس لئے آپ وضو کر کے نماز پڑھتے تھے اور حضرات صحابہ کو بھی آپ نے یہی تعلیم دی اور وہ بھی

۱۔ تبیان القرآن، ج ۶، ص ۳۴۲۔ ۲۔ مشکوٰۃ المصابیح، ص ۴۳۔

وضو کر کے نماز پڑھتے تھے۔اب یہ کہنا کہ ''علم'' اور چیز ہے اور ''بیان'' دوسری چیز ہے کیا معنی رکھتا ہے اللہ تعالیٰ نے وحی خفی کے ذریعہ حکم دیا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس حکم کو آگے پہنچا دیا۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ خود ساختہ تفریق ہے اور اپنی بات پر دلیل قائم کرنے کے لئے اختراع کی گئی ہے۔حضرت ملا علی القاری اس اختراعی تفریق کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

نزول سورة المائدة آخراً كان لتاكيد الحكم و تائيداً للامر. (۱)

یعنی سورۂ مائدہ میں آیت وضو کا آخری دور میں نازل ہونا ''حکم'' اور ''امر'' کی تاکید و تائید کے لئے تھا۔یعنی اللہ تعالیٰ نے پہلے وحی خفی کے ذریعہ جو تعلیم آپ کو دی تھی اس کی تاکید و تائید کی جارہی ہے۔

جب اللہ تعالیٰ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ''مغفرت'' کا ''علم'' عطا فرمایا تو آپ نے جس طرح وضو کے علم کا ابلاغ کیا اس طرح آپ نے ''مغفرت'' کے علم کا بیان کیا۔ اور حضرت حسن بصری کی تحقیق کے مطابق اس کا اعلان ''میثاق انبیاء'' میں ہو چکا تھا اور اس وقت سے آپ کے علم میں تھا لیکن اس چیز کی مزید وضاحت کرتے ہوئے،حضرت علاء الدین حصکفی لکھتے ہیں:

ان الوضوء والغسل فرضابمكة مع فرض الصلوٰة بتعليم جبريل عليه السلام، وانه عليه الصلوٰة والسلام لم يصل قط الا بوضوء بل هو شريعة من قبلنا بدليل "هذا وضوئى و وضوء الانبياء من قبلى" وقد تقرر فى الاصول ان شرع من قبلنا شرع لنا اذا قصه الله تعالىٰ و رسوله من غير انكار، ولم يظهر نسخه، ففائدة نزول الآية تقرير الحكم الثابت۔(۲)

بے شک وضو اور غسل صلوٰۃ کے فرض ہونے کے ساتھ ہی مکہ مکرمہ میں حضرت جبریل علیہ السلام کی تعلیم کے ذریعہ فرض ہو گئے تھے اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ہمیشہ سے وضو کر کے نماز پڑھتے تھے بلکہ یہ وضوء ہم

۱۔ مرقاۃ المفاتیح، ج ۲،ص ۸۰۔ ۲۔ درمختار، ج ۱،ص ۶۷۔

سے پہلی شریعت میں بھی تھا اس کی دلیل حدیث مبارکہ کا یہ جملہ ہے "هذا وضوئی ووضوء الانبیاء من قبلی" یعنی یہ میرا اور مجھ سے قبل انبیاء کرام کا وضو ہے۔ اور اصول میں یہ بات طے ہے کہ گزشتہ شریعت، ہماری شریعت ہے۔ جب اللہ تعالیٰ اور اسکے رسول نے اسے کسی انکار کے بغیر بیان کیا ہو اور اس کا منسوخ ہونا ظاہر نہ ہو۔ آیت وضو کا نزول اس لئے ہوا ہے پہلے سے طے شدہ حکم کو مضبوط کرنا ہے۔

حضرت حصکفی نے ایک تو اس بات کا ذکر کیا کہ وضوء حضرت جبریل علیہ السلام کی تعلیم کے ذریعہ نماز کی فرضیت کے ساتھ ہی فرض کر دیا گیا تھا اور دوسری بات یہ ہے سابقہ شرائع میں بھی وضوء کا حکم موجود تھا۔ پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر آخری دور میں آیت کریمہ کیوں نازل ہوئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ "حکم ثابت" کو مزید پختہ کرنے کے لئے آیۃ کریمہ کا نزول ہوا ہے۔ حضرت ابن عابدین شامی اس عبارت کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

بان الظاهر منه ان الخاص بهذا الامة الغرة والتحجيل لا اصل الوضوء وبان الاصل ان ما ثبت للانبياء يثبت لاممهم يويده ما في البخاری من قصة ساره مع الملک انه لما همّ بالدنو منها قامت تتوضوء وتصلى ومن قصه جريج الراهب انه قام فتوضا قيل يمكن حمل هذا على الوضوء اللغوى اقول حيث ثبت الوضوء الشرعي للانبياء بحديث هذا وضوني الخ فحمل الوضوء الثابت لاممهم بالقصتين المذكورتين على اللغوى لا بدله من دليل لان الاصل عدم الفرق. (۱)

اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس امت کی خصوصیت غرہ اور تحجیل ہے۔ یعنی اعضاء کا قیامت کے روز روشن ہونا، نہ یہ کہ اصل وضوء اور

۱۔ ردالمحتار، ج ۱، ص ۶۷۔

پھر جو چیز حضرات انبیاء کرام کے لئے ثابت ہو گی وہ ان کی امتوں کے لئے بھی ثابت ہوگی اس کی تائید بخاری میں حضرت سارہ کے قصے سے ہوتی ہے۔ جب بادشاہ نے ان سے نزدیکی کی کوشش کی تو وہ اُٹھیں وضوء کیا اور صلوٰۃ ادا کی اور اسی طریقہ سے جریج راھب کہ وہ اُٹھا اور وضوء کیا۔ یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ اس وضوء کو وضوء لغوی پر محمول کیا جائے۔ میں کہتا کہ جب اس حدیث ھذا وضوئی الخ سے حضرات انبیاء کرام کا وضوشرعی ثابت کیا گیا ہے تو ان دونوں قصوں سے جن سے امم کا وضوء ثابت ہو رہا ہے اسے ''لغوی وضوء'' پر محمول کرنے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے کیونکہ ان میں اصل عدم فرق یعنی فرق کا نہ ہونا اور دونوں کا برابر ہونا ہے۔

یعنی حضرت شامی کا فرمانا یہ ہے کہ وضو کا طریقہ گزشتہ انبیاء کرام میں بھی تھا اور اس امت میں بھی ہے۔ اس امت کی تخصیص یہ ہے کہ قیامت کے روز ان کے اعضاء وضو روشن ہوں گے اور دوسری بات یہ ہے کہ بخاری میں وارد ان دونوں قصوں سے وضوء کو وضوء لغوی پر محمول نہیں کیا جا سکتا، دونوں میں فرق کے لئے دلیل کی ضرورت ہے جو یہاں مفقود ہے۔

اس بحث کے بعد حضرت شامی قدس سرہٗ حضرت حصکفی کی عبارت ''ففائدة نزول الآية تقرير الحكم الثابت'' کی تشریح میں لکھتے ہیں:

اى تثبيته فانه لما لم يكن عبادة مستقلة بل تابعا للصلوٰة، احتمل ان لا تهتم الامة بشانه، و ان يتساهلوا في شرائطه و اركانه بطول العهد عن زمن الوحي و انتقاض الناقلين يوماً فيوماً بخلاف ما اذا ثبت بالنص المتواتر الباقي في كل زمان و على كل لسان۔(۱)

یعنی وضو کے حکم کی تثبیت کے لئے آیت کا نزول ہوا۔ چونکہ وضوء کوئی

۱۔ ردالمحتار، ج۱، ص ۶۷۔

مستقل عبادت نہیں ہے بلکہ نماز کے تابع ہے۔ اس بات کا احتمال تھا کہ امت اس کا شایانِ شان اہتمام کر نہ پاتی اور اس کے شرائط و ارکان میں تساہل کرتی، زمانہ وحی سے دوری کی وجہ سے اور روز بروز ناقلین کے ردو بدل سے۔ اس کے برخلاف جب وہ نص متواتر سے ثابت ہوگا تو ہر زمانے اور ہر زبان پر اس کا ذکر باقی رہے گا۔

حضرت شامی قدس سرہ نے بھی جو بات کی ہے وہ یہی ہے کہ آیت وضو کا نزول اس پہلے حکم کی تثبیت و تائید کے لئے ہوا ہے۔ ان حضرات میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو وضوء کا علم تھا مگر اس کا بیان دیر سے ہوا۔

اس موضوع پر حضرت آلوسی قدس سرہ لکھتے ہیں:

ان الآیة نزلت بعد ما فرض الوضوء وعلمه الصلوٰة والسلام روح القدس اياه في ابتداء البعثة بسنين، فلا باس ان يستعمل في ها هذا القسم من الابهام، فان المخاطبين كانوا عارفين بكيفية الوضوء ولم تتوقف معرفتهم بها على الاستنباط من الآية، ولم ينزل الآية لتعليهم بل سوقها لابدال التيمم من الوضوء والغسل في الظاهر، و ذكر الوضوء فوق التيمم للتمهيد۔ (۱)

آیت کا نزول وضو کے فرض ہونے اور روح القدس کا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اس کی تعلیم دینے کے بعد ہوا جو بعثت کے ابتدائی زمانہ میں ہوئی تو مناسب نہیں ہے کہ اس میں گزشتہ بیان کردہ ابہام کی قسم میں سے کوئی چیز لائی جائے۔ اس لئے کہ اس آیت کے مخاطب وضو کی کیفیت کو جانتے تھے اور ان کا علم اس آیت کے استنباط پر موقوف نہیں تھا اور یہ آیت اپنے مخاطبین کی تعلیم کے لئے نازل نہیں ہوئی تھی بلکہ

۱۔ روح المعانی، ج ۶، ص ۷۵۔

ظاہراً معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مقصد یہ ہے کہ وضو اور غسل کا متبادل تیمم ہے اور تیمّم سے پہلے وضو کا ذکر تمہید کے لئے ہے۔

حضرت آلوسی نے اپنا مؤقف بڑے واضح انداز میں بیان کیا ہے اور اس میں انہوں نے کہا ہے کہ آیت کا نزول وضو کے فرض اور حضرت جبرئیل علیہ السلام کی تعلیم کے بہت بعد میں ہوا اور اس کے مخاطب "عارفین بکیفیة الوضوء" تھے۔ حضرت آلوسی نے یہ نہیں کہا کہ علم پہلے ہو گیا تھا اور بیان بعد میں ہوا۔ جب علم ہوا اسی وقت بیان بھی ہو گیا تھا اور حضرات صحابہ کرام بھی وضو کر کے ہی نماز پڑھتے تھے، حضرت مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی لکھتے ہیں:

ان الوضوء والغسل فقد کان مشروعا قبل ذلک من حین فرضیة الصلٰوہ، لکن لم یکن ورد الامر بہ فی القراٰن صریحا۔(۱)

یعنی وضو اور غسل اس وقت سے مشروع تھے جب نماز فرض ہوئی۔ لیکن قرآنِ حکیم میں ان کا ذکر صراحت سے موجود نہیں تھا۔ حضرت مولانا فرنگی محلی کا کہنا یہ ہے کہ فرضیت صلوٰۃ کے وقت ہی سے وضو اور غسل مشروع تھے، اور ان کی دوسری بات یہ ہے کہ قرآن حکیم میں اس وقت صراحتاً اس کا امر نہیں تھا، سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اشارۃً اس کا حکم قرآنِ حکیم میں موجود تھا۔

مولانا سعیدی نے اپنے مؤقف پر جو دلیل پیش کی ہے وہ درست نہیں ہے۔ انہوں نے اس میں ابہام رکھ کر اسے دلیل بنایا ہے۔ ہم نے حقیقی صورت حال سامنے رکھ دی ہے۔ امید ہے اپنے رویہ پر نظرثانی کی جائے گی اور قبول حق کی طرف میلان کیا جائے گا۔ انا اور خودی کو ڈھال بنا کر حق سے اعراض جاری رکھنا اہل دین کا شیوہ نہیں ہے۔

قارئین کرام! یہ بات طے ہو گئی کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس وحی کے ابتدائی زمانہ میں حضرت جبریل علیہ السلام آئے اور آپ کو وضوء کی تعلیم دی اور پھر حضور علیہ

۱۔ حاشیہ شرح وقایہ، ج۱، ص۵۳۔

الصلوٰۃ والسلام سے پہلے کے انبیاء کرام بھی وضوء کرتے تھے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ ھذا وضوئی ووضوء الانبیاء من قبلی اور پھر اللہ تعالیٰ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو یہ حکم بھی فرمایا تھا کہ فبھداھم اقتدہ یعنی ان انبیاء کرام کی اقتداء کریں اور پھر بخاری سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ گزشتہ انبیاء کرام کے متبعین بھی وضوء کرتے تھے تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی تعلیم کے ذریعہ وضوء کرتے تھے اور آپ کے آخری دور میں پوری سورۃ مائدہ کا نزول ہوا تو اس میں آیت وضوء بھی ہے تو اصحاب علم یہ بتا رہے ہیں کہ آیت وضوء پہلے حکم کے مطابق جو عمل ہو رہا تھا اس کی تائید وتوثیق کے لئے نازل ہوئی۔ یعنی پہلا حکم بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی خفی کے ذریعہ تھا اور دوسرا حکم اس کی تائید وتوثیق کے لئے وحی جلی کے ذریعہ ہوا۔ مگر مولانا سعیدی یہ بتانا چاہتے تھے۔

آپ کو اپنی مغفرت کا علم بہت پہلے تھا لیکن اس کا بیان بعد میں کیا گیا۔

مولانا سعیدی نے اس مؤقف پر جو دلیل پیش کی ہے اسے ہم نے تفصیلی طور پر بیان کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ وہ ان کی دلیل نہیں ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث مبارکہ بھی اس پر گواہ ہے۔ حضرت حصکفی اور حضرت شامی نے بھی اسے واضح بیان کر دیا ہے اور یہ بات طے ہے کہ آپ کو اپنی مغفرت کا علم اول روز ہی سے تھا۔ منکرین عصمت انبیاء خواہ مخواہ اس بات کا انکار کرتے ہیں اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو مذنب اور گنہگار ثابت کرنے میں غلطاں رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو قبول حق کی توفیق عطا فرمائے۔

اس کا ایک دوسرا جواب بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآنِ حکیم کی سورہ مدثر، ان سورتوں میں شامل ہے جو اسلام کے بالکل ابتدائی دور میں نازل ہوئیں بلکہ سورہ مدثر کے بارے میں متعدد تفسیری اقوال ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سب سے پہلے یہی سورہ نازل ہوئی ہے۔ اگر یہ نہ بھی ہو تو پھر بھی اولین سُوَر میں اس کا شمار طے شدہ حقیقت ہے۔ اس سورۃ میں:

وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ۔

موجود ہے۔ یعنی اپنے لباس کو پاکیزہ رکھیں۔ حضرت شیخ علی مرغینانی قدس سرہ اس سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

تطهير النجاسة واجب من بدن المصلی و ثوبه والمكان الذی یصلی علیه لقوله تعالیٰ وثیابک فطهر، وقال علیه السلام حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء، واذا وجب التطهیر فی الثوب یوجب فی البدن والمکان لان الاستعمال فی حالة الصلوة یشمل الکل۔(۱)

نمازی کے بدن لباس اور وہ جگہ جہاں نماز پڑھی جائے کا نجاست سے پاک ہونا لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کہ ''اور اپنے لباس کو پاک رکھیں۔'' اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد کہ ''اسے دور کریں پھر اسے کھرچیں اور پھر پانی سے دھوڈالیں۔'' تو جب تطهیر الثوب واجب ہے تو بدن اور مکان کی تطہیر بھی واجب و لازم ہے اسلئے کہ نماز میں ان تمام کا استعمال ہے۔

یعنی جب لباس کی تطہیر واجب ہے تو بدن اور مکان کی تطہیر بھی واجب ہے اس لئے کہ نماز میں ان کا استعمال برابر ہے، صاحب ہدایہ کا یہ استدلال اشارۃ النص کے ذریعہ ہے۔

جب یہ طے شدہ حقیقت ہے کہ سورہ مدثر اولین سُوَر میں شامل ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ طہارت یعنی وضو کا حکم قرآن حکیم میں امر کے صیغہ کے ساتھ ابتداء سے موجود ہے اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کے مطابق طہارت یعنی وضو کر کے نماز پڑھتے تھے اور حضرات صحابہ کرام بھی آپ کو دیکھ کر وضو کا طریقہ اپنا لیتے تھے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ مولانا عبدالحئی کے بیان کے مطابق تصریح اور وضاحت کے ساتھ یہ حکم موجود نہیں تھا۔ اور جب سورہ مائدہ میں موجود آیت وضو کا نزول ہوا تو پہلے حکم کی تصریح بھی ہوگئی اور حضرت حصکفی اور شامی کے مؤقف کے مطابق تاکید بھی ہوگئی اس لئے مولانا سعیدی کا یہ کہنا کہ:

''آپ کو وضو کا علم بہت پہلے تھا لیکن اس کا بیان بعد میں ہوا۔''

غلط ثابت ہوگیا۔ جب دلیل غلط ہوگئی تو پھر یہ بات بھی غلط ثابت ہوگی کہ:

''آپ کو اپنی مغفرت کا علم بہت پہلے تھا لیکن اسکا بیان بعد میں کیا گیا۔''

بلکہ آپ کو اپنی مغفرت کا علم ابتداء ہی سے تھا اور ابتداء ہی میں اس کا بیان بھی ہوا۔

۱۔ ہدایہ، ج ۱، ص ۵۴۔

حصہ سوم

حضرت عطاء خراسانی کا مؤقف اور خبر واحد

حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی قدس سرہ عالم اسلام اور علماء اسلام میں ایک ممتاز اور منفرد علمی مقام رکھتے ہیں۔ علم تفسیر اور دیگر علوم میں ان کی ترجیحات پڑھنے کو ملتی ہیں، جنہیں علماء تفسیر نقل اور قبول کرتے چلے آئے ہیں۔ ان ہی میں ایک معرکہ آراء توجیہ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَأَخَّرَ کی تفسیر میں ہے:

آج سے دس بارہ سال قبل کراچی کے ایک عالم مولانا غلام رسول سعیدی نے اس توجیہ اور صاحب توجیہ کے خلاف لکھنا شروع کیا اور بدستور لکھتے چلے جارہے ہیں حتیٰ کہ ان کی توہین وتنقیص اپنا مشغلہ بنالیا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

> ''عطاء خراسانی کا یہ قول بکثرت احادیث صحیحہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ احادیث صحیحہ میں مغفرت کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے۔ مزید لکھتے ہیں احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں ان کا قول مردود ہے۔ مزید لکھتے ہیں افسوس کا مقام یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح اور صریح احادیث کے برعکس ہمارے دور میں عطاء خراسانی کے قول کے مطابق اس آیت کا ترجمہ مشہور کردیا گیا ہے اور اس آیت کے ترجمے میں یہ کہا جاتا ہے کہ ''تاکہ اللہ تمہارے سبب سے گناہ بخشے تمہارے اگلے اور تمہارے پچھلوں کے۔'' یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔(۱)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی کا مؤقف احادیث صحیحہ کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔ مگر اب حضرت خراسانیؒ کے اس قول پر مولانا سعیدی نے ان کی تکفیر کی بھی ہے اور کرائی بھی ہے اور ان لوگوں کی بھی تکفیر کی اور کرائی ہے جنہوں نے حضرت خراسانی کے اس قول کو اپنے ترجمہ وتفسیر میں قبول کیا ہے یا اس کی تائید وتوثیق کی ہے۔ چنانچہ

۱۔ شرح صحیح مسلم، ج ۶، ص ۶۹۱، ۶۹۷۔

ان کی طرف سے یہ بات بھی سامنے آئی ہے جو اصل میں حضرت خراسانی کی تکفیر ہے کہ:

> عطاء خراسانی کے قول کو قول رسول پر ترجیح دی ہے اور یہی فتویٰ تکفیر کی بنیاد ہے۔ تکفیر کی وجہ اس حدیث پر عطاء خراسانی کے قول کو ترجیح دینا ہے۔(۱)

جس کا مفہوم صاف الفاظ میں یہ ہے کہ اگر کہیں پر کسی بھی فرد کا قیاس اور قول، حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث جسے خبر واحد کہا جاتا ہے پر راجح قرار دیا گیا ہے تو یہ عمل کفر ہے اور اس کا کرنے والا کافر ہے۔ یعنی وہ حضرت عطاء خراسانی کا قول ہو یا کسی دوسری شخصیت کا قول ہو اگر اسے خبر واحد پر راجح قرار دیا گیا ہے تو اس کا یہی حکم ہے اور بقول مولانا سعیدی حضرت خراسانی کا قول احادیث صحیحہ کے مقابلہ اور خلاف میں ہے۔ مولانا سعیدی نے ایک تو حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی قدس سرہ کے قول کو غیر صحیح اور مردود قرار دیا اور اس کے قبول پر تکفیر کی ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ جن لوگوں نے حضرت خراسانی کے اس تفسیری قول کی تائید و توثیق کی ہے اور ترجمہ و تفسیر میں اسے اختیار کیا ہے ان کی بھی تکفیر کی ہے۔ حضرت خراسانی کے اس تفسیری مؤقف کے نقل و قبول میں جو نمایاں نام ہیں ان میں حضرت ابوعبداللہ قرطبی، حضرت امام علی خازن بغدادی، حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی، حضرت علامہ سید شریف جرجانی صاحب شرح المواقف، حضرت احمد خفاجی شارح تفسیر بیضاوی اور حضرت ملا علی القاری المکی ایسے جلیل القدر اور افاضل روزگار شامل ہیں۔ یہ حضرات علوم اسلامیہ کا مغز اور دماغ ہیں۔ پندرہویں صدی ہجری کا ایک شخص ان پاکانِ امت اور عالمانِ ملت کی تکفیر کر کے پھونکوں سے علم و فضل کے یہ چراغ بجھاتا پھرے۔ بڑے تعجب کی بات ہے اور افسوس و افسردگی اور غم و اندوہ کا مقام ہے کہ اس امت کے لاحقین، سابقین کی تکفیر کر رہے ہیں اور اترا اترا کر اپنی رائے کو درست قرار دے رہے ہیں۔

مولانا سعیدی نے اس بحث میں ''احادیث صحیحہ'' کی بات کی ہے۔ ''حدیث صحیح'' کا اطلاق متواتر، مشہور اور خبر واحد تینوں پر ہوتا ہے اور جو روایات وہ اس موضوع پر پیش کرتے

۱۔ جواب تحقیقی مقالہ، ص ۴۶، ۵۰۔

ہیں وہ نہ تو متواتر ہیں اور نہ مشہور ہیں بلکہ اخبار احاد ہیں۔ اس لئے اس بحث میں ہم انہیں ''اخبار احاد'' کے نام سے ذکر کریں گے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ''**ماتقدم میں ذنبک وما تأخر**'' کی تفسیر میں حضرت خراسانی کا مؤقف علم نحو کے ایک قاعدہ ''تقدیر مضاف'' اور دوسرے قواعد پر مبنی ہے۔ اور بعض ''اخبار احاد'' کے مقابل ہے۔ حضرت خراسانی قدس سرہٗ نے بعض ''اخبار احاد'' کو نظرانداز کر کے اسے پیش یا اختیار کیا ہے۔ اور جن ائمہ علم نے حضرت خراسانی قدس سرہٗ کے مؤقف کو نقل وقبول کیا ہے وہ اس حقیقت سے باخبر تھے کہ اس کے مقابل ''اخبار احاد'' موجود ہیں۔ اس کے باوجود انھوں نے ترجمہ وتفسیر میں اسے اختیار کر کے حضرت خراسانی قدس سرہٗ کی نکتہ رسی کی تائید وتوثیق کی ہے۔

ہم ''حضرت خراسانی قدس سرہٗ کا مؤقف اور خبر واحد'' کے عنوان کے تحت اس تفسیری مؤقف کو اصول وقواعد اور نقد ونظر سے پرکھنا اور جانچنا چاہتے ہیں تاکہ حقیقت واقعیہ کھل کے سامنے آجائے اور اہلِ حق کو قبول و ردّ میں آسانی ہو۔ لیکن سب سے پہلے قرآنِ حکیم کے کسی حکم کو حضرات صحابہ کرام کے ساقط وموقوف کرنے پر بحث کریں گے تاکہ حقیقت روزِ روشن کی طرح سامنے آجائے اور قارئین کو قبولِ حق میں آسانی ہو۔

صحابہ کرام اور قرآنِ حکیم کے حکم کا موقوف ہونا

قرآنِ حکیم کی آیات کے نسخ کا علماء امت کا ایک بڑا طبقہ قائل ہے گو اس میں اختلاف ہے۔ کبھی کسی آیت کے نسخ کے بارے میں اختلاف ہو جاتا ہے اور کبھی دلائل نسخ میں اختلاف ہوتا ہے۔ اور یہ ایک حقیقت ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے انتقال فرمانے کے بعد حضرات صحابہ کرام نے کئی آیات کے بارے میں قیاس سے ان کے حکم کے سقوط کا فیصلہ کیا ہے۔ چنانچہ آیت غنیمت میں وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی میں ذَوِی الْقُرْبٰی کے حصہ کے بارے میں علماء کا ایک طبقہ اس کو ساقط کرتا ہے اور اس کا کہنا یہ ہے:

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما انہ کان علی ستۃ للہ

وللرسول سهما وسهم لاقاربه، فاجرى ابوبكر رضى الله عنه الخمس على ثلاثة، وكذا عمر رضى الله عنه ومن بعده من الخلفاء رضى الله عنهم۔(۱)

حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ مالِ غنیمت کے چھ حصے تھے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ایک حصہ اور ایک حصہ آپ کے اقارب کا تھا (اور اسی طرح یتیم، مسکین اور ابن السبیل کا ایک ایک حصہ) تو یہ چھ حصے ہو گئے مگر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے خمس کو تین حصوں میں تقسیم کیا اور اسی طرح حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی خمس کو تین حصوں میں تقسیم کیا اور ان کے بعد آنے والے خلفاء علیہم الرحمۃ والرضوان نے بھی اس کی تقسیم اسی طرح کی۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مالِ غنیمت کا خمس یعنی پانچویں حصے کے چھ حصہ تھے اور اسے اللہ اور اس کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ایک حصہ قرار دے کر پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاتا رہا۔ تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے انتقال کے بعد آپ کا اور ذوی القربیٰ کا حصہ ختم کر دیا گیا۔ اور یہ کام خلیفہ اوّل حضرت ابوبکر صدیق کے عہد میں ہوا اور پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی اس پر قائم رہے۔ حضرت ملا احمد جیون لکھتے ہیں:

ان نسخ القران بالخبر المتواتر جائز عندنا لا عنده، فان سهم ذوى القربى منصوص فى الكتاب ولم يعمل به الخلفاء الراشدون فصار منسوخابه عندنا لا عنده۔(۲)

ہمارے یعنی حنفیہ کے نزدیک خبر متواتر سے قرآنِ حکیم کی کسی آیت کے حکم کا موقوف کرنا جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ **ذوی القربیٰ** کا حصہ قرآنِ حکیم میں منصوص ہے اور حضرات خلفاء راشدین میں سے کسی نے بھی اس پر عمل نہیں کیا اس سبب سے وہ ہمارے نزدیک ساقط وموقوف ہے۔ مگر حضرت امام شافعی کے نزدیک موقوف نہیں ہے۔

اس عبارت سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ قرآنِ حکیم کی آیت کے اس حصہ پر

۱۔ مدارک التنزیل، ج ۲، ص ۱۹۷۔ ۲۔ التفسیرات الاحمدیہ، ص ۳۳۷۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عہد میں عمل ہوتا تھا مگر خلفاء راشدین نے اس پر عمل نہیں کیا اور فہرست سے اسے خارج کر دیا۔ ایک تو وہ اللہ تعالیٰ کا حکم تھا اور پھر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سنت بھی تھی مگر خلفاء راشدین نے اس حکم اور اس سنت دونوں کے حکم کو موقوف کر دیا۔ یعنی آیت کریمہ کے ایک جزء پر عمل کرنے سے منع کر دیا اور پھر ''سنت صحیحہ'' پر بھی عمل سے منع کر دیا۔ اور اس عبارت سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کا بھی یہی مؤقف تھا اور ان کا قیاس بھی اسی کا متقاضی تھا۔ حضرت ملا احمد جیون لکھتے ہیں:

قال ابو حنيفة رحمة الله عليه يقسم الغنائم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم على ثلثة اسهم، سهم لليتامى وسهم للمساكين و سهم لابن السبيل، لان ذكر الله تعالىٰ للتبرك، وسهم الرسول سقط بموته صلى الله عليه وسلم، وسهم ذوى القربىٰ ايضاً سقط بموته صلى الله عليه وسلم۔(۱)

حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وفات کے بعد مالِ غنیمت کے خمس کی تقسیم تین حصوں میں ہوتی تھی۔ ایک حصہ یتامیٰ کا دوسرا حصہ مساکین کا اور تیسرا حصہ ابن السبیل یعنی مسافر کا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر تو تبرک کے لئے تھا اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حصہ آپ کی وفات سے ساقط ہو گیا اور ذوی القربیٰ کا حصہ بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وفات سے ساقط ہو گیا۔

یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وفات کے بعد اس قرآنی حکم میں تبدیلی کا نفاذ حضرات صحابہ کرام نے کیا ہے۔ بظاہر اللہ تعالیٰ کے حکم اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عمل کے برعکس فیصلہ ہوا۔ اور یہ ابتداءً بعض صحابہ کرام کا قیاس تھا اور پھر دوسرے صحابہ کرام نے اس قیاس کی تائید کر دی تو گویا صحابہ کرام کا اجماعی فیصلہ ہو گیا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی

۱۔ التفسیرات الاحمدیہ، ۴۳۷۔

وفات سے آپ اور ذوی القربیٰ کے حصے ساقط ہو گئے۔ اور حضراتِ حنفیہ کا یہی موقف ہے۔

حضرت امام ابوالحسن کرخی فقہ حنفی کے ممتاز مجتہدین میں شمار ہوتے ہیں۔ ۳۴۰ھ میں فوت ہوئے ہیں چوتھی صدی ہجری میں بغداد میں ان کا آفتاب علم نصف النہار پر تھا۔ ان کی ایک کتاب ''اصولِ کرخی'' کے نام سے معروف ہے اس میں انھوں نے فقہ حنفی کے کچھ رہنما اصول بیان کئے ہیں۔ ان میں سے ایک اصل یہ ہے۔

ان کل آیة تخالف قول اصحابنا فانها تحمل علی النسخ او علی الترجیح، والاولٰی ان تحمل علی التاویل من جهة التوفیق۔(۱)

ہر وہ آیت کریمہ جو ہمارے فقہ حنفی کے ائمہ کرام کے قول کے خلاف ہو تو اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ ہے کہ اس آیت کریمہ کو نسخ پر محمول کیا جائے گا یا اسے ترجیح پر محمول کیا جائے گا اور اولیٰ یہ ہے کہ اسے تاویل پر محمول کیا جائے تا کہ اس میں توافق و موافقت ہو جائے۔ اس میں نسخ کی مثال دیتے ہوئے امام عمر نسفی لکھتے ہیں:

یحمل علی النسخ کقوله تعالٰی ولرسوله ولذی القربٰی فی الآیة ثبوت سهم ذوی القربٰی فی الغنیمة، ونحن نقول انتسخ ذلک باجماع الصحابة رضی الله عنهم۔(۲)

یعنی آیت غنیمت کے اس حصے "**ولرسوله ولذی القربٰی**" میں مالِ غنیمت میں **ذوی القربٰی** کا حصہ موجود ہے اور ہمارا فیصلہ یہ ہے کہ اس حصہ پر عمل حضرات صحابہ کرام کے اجماع سے ساقط ہو گیا ہے۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ جو خلیفۃ الرسول تھے ان کے دور اقدس میں حضرات صحابہ کرام کے اجماع سے یہ فیصلہ ہوا کہ آیت کریمہ کے اس حصہ پر عمل ساقط ہے، اس لئے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اور آپ کے ذوی القربیٰ کا حصہ بھی ختم ہو گیا۔ اجماع سے مراد حضرات صحابہ کرام کی آراء کا متفق ہو جانا ہے۔ یعنی مجتہدین صحابہ کرام میں جو لوگ تھے

۱۔ تاسیس النظر، ص ۶۳۔ ۲۔ تاسیس النظر، ص ۶۳۔

ان کی رائے اور قیاس یہ تھا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے انتقال کے بعد آپ کا حصہ مالِ غنیمت سے ختم ہو گیا اور آپ کے ذوی القربیٰ کا حصہ بھی ختم ہو گیا۔ قرآنِ حکیم کی یہ آیت کریمہ جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور وحی جلی کے ذریعہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام پر اس کا نزول ہوا۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اپنی حیات ظاہری میں اس پر عمل پیرا رہے آپ کی وفات کے بعد مجتہدین صحابہ کرام نے اپنی رائے اور قیاس سے آیت کے اس حصہ "ولرسوله ولذی القربیٰ" کے حکم کو ساقط کر دیا اور بعد میں دوسرے صحابہ کرام کے آراء کے اتفاق کی وجہ سے اسے اجماع کا درجہ حاصل ہو گیا۔ حضرات صحابہ کرام کا اجماعی عمل اس بات کی دلیل ہے کہ انہیں اس بات کا حق حاصل تھا سو انہوں نے ایسا کیا۔ اور حضرات علماء حنفیہ کا مؤقف بھی یہی ہے اور یہ دلیل بھی ان کے لئے قابل قبول ہے۔ اور علماء امت اسے دلیلِ راہ بنا کر آج تک اس پر عمل پیرا ہیں۔ کسی نے حضرات خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرام پر یہ اعتراض نہیں کیا کہ انھوں نے مَا انزَلَ عَلَی الرَّسُوْلِ کے خلاف کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انھوں نے دلیل سے فیصلہ کیا اور یہ ان کا حق تھا اور علماء امت نے ان کے اس حق کو قبول کیا اور ان کی پیروی کی۔

اس کی دوسری مثال مؤلفۃ القلوب ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها والمؤلفة قلوبهم۔(۱)

قرآنِ حکیم میں زکوٰۃ کے مصارف کو بیان کیا گیا ہے اور وہ کل آٹھ مصارف ہیں۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اپنے عہد میں مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ دیتے رہے اور ان کی اس مد سے مدد کرتے رہے اور ان کی تین اقسام بیان کی جاتی ہیں۔ لیکن حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے انتقال کے بعد جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ خلیفۃ المسلمین ہوئے تو ان کے عہد میں یہ مسئلہ ان کی خدمت عالیہ میں پیش ہوا، حضرت علی مرغینانی لکھتے ہیں:

قد سقط المؤلفة قلوبهم لان الله تعالی اعز الاسلام و اغنی

۱۔ قرآن حکیم، سورۃ توبہ، آیت ۶۰۔

عنهم وعلی ذلک انعقد الاجماع۔(۱)

انھوں نے مؤلفۃ القلوب کو ساقط کر دیا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو عزت دے دی ہے اور ان سے مستغنی کر دیا ہے اور اسی پر حضرات صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہو گیا۔ حضرت ملا احمد جیون قدس سرہ لکھتے ہیں:

قد عدّ منهم من یؤلف قلبه بشیء منها علی قتال الکفار ومانع الزکوٰة، وبالجمله سقط ذلک باجماع الصحابة فی خلافة ابی بکر رضی الله عنه، اذ لما اعز الله الاسلام، واغنی عنهم فارتفع سهمهم، لان الحکم متی یثبت معقولا لمعنی خاص و ینتهی لذهاب ذلک المعنی۔(۲)

تحقیق انھوں نے شامل کیا ان لوگوں کو جو مؤلفۃ القلوب تھے کچھ چیز یا حصہ ان کو دیتے تھے، اس لئے کہ وہ کفار اور مانعین زکوٰۃ سے قتال میں ان کے ساتھ ہوتے تھے لیکن حضرات صحابہ کرام کے اجماع سے حضرت ابوبکر صدیق کے خلافت کے زمانہ میں مکمل طور پر ان کا حصہ ساقط کر دیا گیا۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ بخش دیا اور ان مؤلفۃ القلوب سے مستغنی کر دیا تو ان کا حصہ بھی ختم ہو گیا۔ اس لئے کہ حکم جب عقلی طور پر ایک خاص معنی کے لئے ثابت ہو اور پھر اس معنی کے زائل ہو جانے کی وجہ سے وہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔

یعنی یہ حکم قلت وضعف کی ضرورت کے تحت تھا جب وہ ضرورت نہ رہی تو تالیف قلب ختم ہو گئی۔ حضرات حنفیہ کا یہ مؤقف ہے کہ مؤلفۃ القلوب مصارف زکوٰۃ سے خارج ہو گئے اور ان کو خارج کرنے والا ''اجماع صحابہ'' ہے۔ اسی لئے کنزالدقائق میں سات مصارف پر اکتفا کیا گیا ہے۔ مؤلفۃ القلوب کا ذکر ہی نہیں کیا۔

قارئین کرام! ہم نے قرآنِ حکیم سے یہ دو مثالیں "وللرسول ولذی القربیٰ"

۱۔ ہدایہ، ج۱، ص۲۰۴۔ ۲۔ التفسیرات الاحمدیہ، ص۴۶۶۔

اور "والمؤلفة قلوبهم" پیش کی ہیں جو سورہ انفال اور سورۃ توبہ میں موجود ہیں مگر ان پر عمل نہیں ہو رہا۔ اس لئے کہ حضرات صحابہ کرام نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وفات کے بعد ان پر عمل ساقط قرار دے دیا۔ حضرات علماء حنفیہ نے حضرات صحابہ کرام کے اس مؤقف کو قبول کیا اور آج تک قبول کئے ہوئے ہیں۔ حضرت امام شافعی نے علماء حنفیہ کے اس مؤقف کو قبول نہیں کیا۔ ان کے نزدیک ذوی القربیٰ کا خمس بھی بحال ہے اور مؤلفۃ القلوب بھی مصارفِ زکوٰۃ میں شامل ہیں۔ مگر حضرت امام شافعی یا ان کے کسی پیرو نے آج تک یہ نہیں کہا کہ علماء حنفیہ نے قرآنِ حکیم کے کلمات پر عمل ساقط قرار دے دیا اور اس میں اللہ جل جلالہ یا اس کے کلام کا استخفاف ہو گیا ہے اور کلمات قرآن کا استخفاف کفر ہے لہٰذا علماء حنفیہ اسلام سے خارج ہو گئے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان قرآنی کلمات کے مفہوم پر عمل کو ساقط قرار دینا ایسا عمل نہیں ہے کہ اس پر ان کی تکفیر کر دی جائے۔ اس لئے کہ جن لوگوں نے اسے ساقط قرار دیا ہے اور جن لوگوں نے ان کا ساقط ہونا قبول کیا ہے انھوں نے اپنے قیاس یا قول کو بالا اور راجح قرار دے کر ان کو ساقط کیا ہے۔

تو جب قرآن حکیم کے کلمات سے ثابت شدہ حکم کی علماء حنفیہ کے نزدیک یہ صورت حال ہے تو پھر وہ اخبار احاد جو محض دلیل ظنی ہوتیں ہیں اور عمل ہی میں اثر انداز ہوتیں ہیں اسلئے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ان کی اسناد و اضافت کمزور ہوتی ہے اور عقیدہ میں قبول بھی نہیں کی جا سکتیں اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عصمت کے خلاف تو ان کا کوئی کردار ہی نہیں ہے تو ان کے مقابلہ میں یا ان کے بدلے میں یا انہیں اصل اور قاعدہ کے مطابق قبول نہ کر سکنے کی وجہ سے حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ کا قول یا ان کا قیاس یا ان کا مؤقف قبول کر لینے سے حضرت خراسانی یا ان کے قول کو قبول کر کے ترجمہ میں اختیار کرنے والا عالم دین یا دلائل سے اس کی تائید و توثیق کرنیوالا شخص کافر کیسے ہو سکتا ہے۔ اور پھر دلائل سے کسی چیز کا ترک اسکا استخفاف نہیں ہوتا جیسے دلائل سے ذوی القربیٰ اور مؤلفۃ القلوب کا حکم ساقط کرنے سے آیات قرآنِ حکیم کا استخفاف نہیں ہے اسی طرح دلائل سے خبر واحد کو ترک کرنا اس کا استخفاف نہیں ہو سکتا۔ فتدبر و تشکر۔

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اور صحیح حدیث

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ:

یا ابا هريره و اعطانی نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيت من وراء هذا الحائط يشهد ان لا اله الا الله مستقينا بها قلبه، فبشره بالجنة فكان اوّل من لقيت عمر بن الخطاب فقال ما هاتان النعلان ياابا هريرة قلت هاتين نعلا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثني بهما من لقيت يشهد ان لا الٰه الا الله مطمئنا بها قلبه بشرته بالجنة، قال فضرب عمر بيده بين ثدى فخررت لاستي، فقال ارجع ياابا هريرة فرجعت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجهشت بكاءً، وركبني عمر فاذا هو على اثرى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مالک ياابا هريرة قلت لقيت عمر فاخبرته بالذى بعثني به فضرب بين ثديَ ضربة فخررت لاستي فقال ارجع، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عمر ما حملک علٰى ما فعلت قال يارسول الله يابى انت وامى ابعثت بابى هريره بنعليک من لقي يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه، بشره بالجنة، قال نعم قال فلا تفعل فانى اخشى ان يتكل الناس فخلهم يعملون قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فخلهم. (۱)

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا اے ابو ہریرہ اور مجھے اپنی نعلین عطا فرماتے ہوئے حکم دیا میرے نعلین لے کر جاؤ اور اس دیوار کے بعد جو

۱۔ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۴۴۔

شخص تمہیں لا الٰہ الا اللہ دل سے کہنے والا ملے اسے جنت کی بشارت دو۔ حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے حضرت عمر بن خطاب مجھے ملے، انھوں نے پوچھا یہ نعلین کیوں اُٹھائے ہوئے ہو۔ تو میں نے کہا یہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے نعلین ہیں اور آپ نے مجھے یہ اس لئے دی ہیں کہ جو شخص لا الٰہ الا اللہ دل سے کہنے والا مجھے ملے میں اسے جنت کی بشارت دوں۔ حضرت ابو ہریرہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب نے میرے سینہ پر ہاتھ مارا جس کی وجہ سے میں پشت کے بل گر پڑا تو حضرت عمر بن خطاب نے فرمایا واپس جاؤ چنانچہ میں آپ کی خدمت میں روتے ہوئے حاضر ہوا۔ اور اتنے میں حضرت عمر بن خطاب بھی پہنچ گئے۔ چنانچہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مجھ سے پوچھا اے ابو ہریرہ آپ کو کیا ہوا تو میں نے یہ سارا قصہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں عرض کر دیا۔ اس پر آپ نے حضرت عمر سے پوچھا کہ آپ نے ایسا کیوں کیا۔ اس پر حضرت عمر نے گزارش کی یارسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں کیا آپ نے ابو ہریرہ کو اپنے نعلین دے کر بھیجا ہے کہ جو شخص ملے اور لا الٰہ الا اللہ دل کے یقین کیساتھ کہنے والا ہو اسے جنت کی بشارت دو، حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ ہاں میں نے بھیجا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گزارش کی کہ یارسول اللہ ایسا نہ کریں۔ مجھے خوف ہے کہ لوگ بھروسہ کر کے بیٹھ جائیں گے انہیں عمل کرنے دیں۔ حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا خَلِّهِمْ یعنی انہیں عمل کرنے دو۔

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو ہریرہ کا پورا بیان سننے کے بعد انہیں مارا اور لوٹایا اور پھر آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنا موقف پیش کیا اور آپ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے موقف یا تجویز کو شرف پذیرائی بخشی۔

قارئین کرام! حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کو قبول نہ کیا اور اپنے قیاس کو غالب کیا اور جب تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تصدیق و تائید حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے نہیں فرمائی تھی اس وقت تک، مولانا سعیدی حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر کون سا حکم لگائیں گے۔ کیونکہ انہوں نے اپنے قیاس کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صحیح حدیث کے مقابلہ میں پیش کیا اور پھر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے آپ کے قیاس کو قبول کیا۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے آپ کو یہ حق دیا تھا تب ہی تو آپ نے اپنا قیاس پیش کیا۔ تو اگر حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی نے خبر واحد کے مقابلہ میں عربی گرائمر کے قاعدہ سے **ماتقدم من ذنبک وما تاخر** کی تفسیر کردی ہے جو ان کا قیاسی اور عقلی فیصلہ ہے اور جسے امت نے تیرہ سو سال سے قبول کر رکھا ہے تو ان کا اس میں کوئی قصور نہیں ہے۔ اور پھر یہ خبر واحد ایسی نہیں کہ اس سے حضور علیہ الصلوٰۃ واسلام کے لئے ذنب ثابت کر کے عقیدہ عصمت کے خلاف آپ کو مذنب اور گنہگار قرار دیا جا سکے۔ نعوذ باللہ من ذالک۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اور طلاق ثلٰثہ

صحیح مسلم میں یہ احادیث موجود ہیں:

عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنهما قال کان علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وابی بکر و سنتین من خلافة عمر رضی اللہ تعالٰی عنهما طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنه ان الناس استعجلوا فی امر کانت لهم فیه اناء ة فلو مضیناه علیهم فامضاه علیهم۔

حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عہد اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے عہد اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی دو سال میں تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھی۔ پھر حضرت عمر

رضی اللہ عنہ نے فرمایا لوگوں نے ایسے کام میں عجلت شروع کر دی جس میں ان کے لئے مہلت تھی۔ تو اگر ایک وقت میں دی گئیں تین طلاقوں کو ہم نافذ کر دیں تو اس میں بہتری ہوگی۔ چنانچہ انھوں نے ان تین طلاقوں کو نافذ کر دیا۔

اس کے بعد دوسری حدیث یہ ہے:

قال لابن عباس رضی اللہ عنهما اتعلم انما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبی صلی اللہ علیه وسلم وابی بكر و ثلاثا من امارة عمر رضی اللہ عنه فقال ابن عباس رضی اللہ عنهما نعم۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ کیا آپ جانتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانے اور حضرت عمر کی امارت وحکومت کے ابتدائی تین سالوں میں بیک وقت دی گئی تین طلاقوں کو ایک ہی سمجھا جاتا تھا تو حضرت ابن عباس نے فرمایا ہاں میں اس بات کو جانتا ہوں۔

ان ابا الصهباء قال لابن عباس رضی اللہ عنهما هات من هناتک الم یکن الطلاق الثلاث علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وابی بكر واحدة، فقال قد كان ذلک فلما كان فی عهد عمر رضی اللہ عنه تتابع الناس فی الطلاق فاجازه علیهم۔(۱)

ابو الصہباء نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے سوال کیا کہ آپ بیان کیجئے کہ کیا ایسا نہیں تھا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے عہد میں بیک وقت تین طلاقیں ایک شمار کی جاتی

۱۔ صحیح مسلم، ج ۱،ص ۴۷۷، ۴۷۸۔

تھی تو حضرت ابن عباس نے جواب میں فرمایا ہاں ایک طلاق ہی شمار ہوتی تھی۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں جب لوگوں نے پے در پے طلاقیں دینا شروع کر دیں تو آپ نے ایسی تین طلاقوں کو نافذ کر دیا۔

ان تینوں احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عہد اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں بیک وقت تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جاتا تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت کے ابتدائی دو تین سالوں میں بھی یہی دستور رہا۔ مگر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ کثرت سے بیک وقت تین طلاقیں دینے لگے تو آپ نے تینوں کے نافذ ہونے کا حکم دے دیا۔ اس سے صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کے ہوتے ہوئے اور انہیں احادیث یقین کرتے ہوئے اپنے اجتہاد کو غالب کرتے ہوئے احادیث کو قبول نہیں کیا۔ لوگوں کی ضرورت کے تحت تین طلاقوں کے نفاذ کا حکم جاری کر دیا۔ چنانچہ حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی فقہوں میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جاری کردہ حکم کے مطابق تین طلاقوں کو تین ہی قرار دے کر نافذ کیا جاتا ہے۔
اب رہ گئی یہ بات کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس قول میں حضور علیہ الصلوٰۃ واسلام اور حضرت ابوبکر صدیق کے دور میں اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے ابتدائی دو تین برسوں تک تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں اس کی حضرات فقہاء کرام نے مختلف تاویلیں کیں ہیں جن کی تفصیلات کتب فقہ میں موجود ہیں۔ تفصیل کے طالب ان کی طرف رجوع کریں۔

ہم یہاں یہ بات کہنا چاہتے ہیں کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فیصلہ کے مطابق فیصلہ نہیں دیا اور تین کو تین قرار دے دیا تو حضرات صحابہ کرام میں سے کسی نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے خلاف آواز نہیں اٹھائی کہ آپ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فیصلہ کے مقابلہ میں اپنے قیاسی فیصلہ کو راجح قرار دیا۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس ''فکر'' کو ان حضرات گرامی نے تسلیم کیا۔

مگر مولانا غلام رسول سعیدی نے امیر المؤمنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں جن شدید اور ہتک آمیز جذبات کا اظہار کیا ذرا انہیں ملاحظہ کیجئے، لکھتے ہیں:

> صحیح مسلم کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر کے عہد میں بیک وقت دی گئی تین طلاقوں کو ایک طلاق قرار دیا جاتا تھا اور حضرت عمر نے یہ کہا کہ اگر ان کو تین طلاق ہی قرار دیا جائے تو بہتر ہے اور پھر انھوں نے ایسا ہی کر دیا...... اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی صریح مخالفت کی اور تمام صحابہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کو قبول کر لیا، اگر اس بات کو مان لیا جائے تو حضرت ابوبکر اور ان کے دور میں فوت ہونے والے صحابہ کے علاوہ کوئی صحابی اس قابل نہیں رہے گا کہ اس کے دین پر اعتماد کیا جائے اور اس کی روایت کو قبول کیا جائے۔(۱)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر حضرت ابن عباس کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عہد اور حضرت ابوبکر کے دورِ خلافت میں اور پھر حضرت عمر فاروق کی خلافت کے ابتدائی دو تین سالوں میں بیک وقت دی گئی طلاق ثلٰثہ، واحدہ تھی۔ اور حضرت عمر نے اپنے دور میں تین طلاق کو تین طلاق کا درجہ دے دیا جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے تو پھر:

> امیر المؤمنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اور وہ صحابہ کرام جو ان کے اس دور میں موجود تھے ان کا دین قابل اعتماد نہیں اور ان کی روایت قابل قبول نہیں ہے۔

حضرت ابن عباس کی روایت سے یہ بات طے ہے کہ انھوں نے ایسا کیا ہے اور تقریباً گیارہ بارہ سو سال سے علماء امت اس روایت کو صحیح مسلم میں پڑھ پڑھا رہے ہیں کسی نے یہ ظالمانہ فیصلہ نہیں دیا کہ وہ حضرت عمر فاروق جنہوں نے مکی دور میں کفر کو للکارا، جنہوں

۱۔ شرح صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۰۲۵۔

نے ہجرت کی، جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے وزیر تھے، جن کے چلے ہوئے راستہ سے بھی شیطان دور رہتا تھا، جن کے بارے ارشاد رسول ہے کہ لوکان بعدی نبی لکان عمر۔ جنہوں نے قیصر و کسریٰ کو شکست دے کر اپنے دور میں سب سے بڑی اسلامی سلطنت قائم کی تھی، ان کے دین پر اعتماد نہیں اور ان کی روایت قبول نہیں۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ حضرت عثمان بن عفان، حضرت علی بن ابی طالب، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت زبیر بن عوام، حضرت طلحہ، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت ابن زبیر، حضرت ابن عمرو، اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں کسی کے دین پر اعتماد نہیں اور کسی کی روایت قبول نہیں۔ کیونکہ یہ تمام لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد مقدس میں موجود تھے۔

ہمیں مولانا سعیدی کے اس فیصلہ سے دلی رنج ہوا۔ ہم یہ بات بخوبی جانتے ہیں کہ مولانا سعیدی اپنی غلطی کا اعتراف نہیں کرتے یا انہیں کرنے نہیں دیا جاتا، جو بھی بات ہو وہ اپنی اس غلط عبارت کی تاویل کریں گے کاش کہ وہ حق کو قبول کرتے، حضرت عمر فاروق اور دوسرے حضرات صحابہ کرام کی بارگاہ میں معافی کی درخواست کرتے۔

اگر ہم تکفیر باز ملا ہوتے تو ضرور کوئی کارروائی کرتے۔ اس عبارت کو استہزاء و استخفاف کا روپ دے کر ان کے سر پر تکفیری و تضلیلی قراقلی رکھ دیتے۔ اور کہتے کہ اللہ تعالیٰ نیتوں کو جانتا ہے ہمارا مقصود تو صرف حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی دعا و مراد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے مقام و مرتبہ کا تحفظ اور ان کی شان کو بالا کرنا تھا۔ مگر یہ کوئلہ کا کاروبار ہے جس سے منہ اور کپڑے سیاہ ہو جاتے ہیں اس لئے ہم یہ کام نہیں کرتے۔ بس ہماری بارگاہ خداوندی میں درخواست ہے کہ اے اللہ! ہمیں اپنی انا اور نفس پرستی کی خاطر ''تکفیر سازی'' کے بدترین عمل اور شر من تحت ادیم السماء۔ کے بڑے کردار سے بچا۔ صدق و دیانت اور حق و ہدایت پر قائم رہنے کی توفیق عطا فرما اور اسی پر ہمارا خاتمہ فرما۔

حضرت عمر، حضرت علی رضی اللہ عنہما اور حدیث تغریب عامٍ

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث ہے:

البکر بالبکر جلد ماۃ و تغریب عام

کنوارہ اور کنواری جب زنا کریں تو ان کے لئے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے۔

حضرت فخر الاسلام بزدوی لکھتے ہیں:

فقد حلف عمر ان لا ینفی احداً ابداً. وقال علی رضی اللہ عنہ کفی بالنفی فتنہ. وھذا من جنس مالا یحتمل الخفاء علیھما لان اقامۃ الحدود من حظ الایمۃ و مبناہ علی الشھرہ، وعمر و علی رضی اللہ عنھما من ایمہ الھدی فلو صح لما خفا وھذا لانا تلقینا الدین منھم فیبعد ان یخفی علیھم فیحمل ذلک علی الانتساخ۔(۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قسم کھائی کہ وہ کبھی بھی کسی کو جلاوطن نہیں کریں گے۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کافی ہے جلاوطنی فتنہ کے طور پر، اور یہ حدیث اس قسم سے ہے جس کا ان دونوں حضرات پر خفا کا احتمال نہیں ہے۔ اس لئے کہ اقامۃ حدود ان حضرات کا منصب تھا اور یہ حدیث مشہور ہے۔ اور یہ دونوں حضرات ائمہ ہدیٰ میں سے ہیں تو جب اس کا مخفی نہ ہونا صحیح ثابت ہو گیا اور یہ اسلئے ضروری ہے کہ یہ حضرات دین کی تلقین کرنے والے ہیں اس لئے ان پر اس حدیث کا مخفی ہونا بعید ہے تو اس حدیث کے آخری حصہ کو نسخ پر محمول کریں گے۔

۱۔ کنز الوصول الی معرفۃ الاصول، ص۱۹۶۔

حضرات گرامی! یہ حدیث مشہور ہے اور حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما وہ جلیل القدر خلفاء راشدین ہیں جو ائمہ ہدیٰ اور دین کی تلقین کرنے والے ہیں۔ وہ دونوں حضرات اس حدیث پر عمل کرنے سے منع کر رہے ہیں۔ یعنی ''تغریب عام'' کا حدیث ہونا بھی ثابت ہے اور ان دونوں حضرات کا اس پر عمل کرنے سے منع کرنا بھی ثابت ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہوئی کہ حدیث کا یہ حصہ ''تغریب عام'' منسوخ ہے۔ اب مولانا سعیدی کا یہ گفت پھر ملاحظہ کر لیجئے۔

عطاء خراسانی کا یہ قول بکثرت احادیث صحیحہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہے، اور یہ بھی ملاحظہ کر لیجئے۔

تکفیر کی وجہ اس حدیث پر عطاء خراسانی کے قول کو ترجیح دینا ہے۔

حضرات فقہاء کرام اور علماء اصول صحابہ کرام کے طرزِ عمل سے حدیث کو منسوخ کر رہے ہیں اور مولانا سعیدی تابعی کے قول کو اس لئے غیر صحیح قرار دے رہے ہیں کہ ان کے پاس اس قول کے خلاف کچھ اخبار احاد ہیں مگر یہ حدیث عمل سے تعلق رکھتی ہے اور حضرت خراسانی کے قول کے مقابلہ میں جو اخبار احاد ہیں وہ عقیدہ سے تعلق رکھتی ہیں اور اخبار احاد عقیدہ میں قبول نہیں کی جاتیں۔ حضرت ابوبکر سرخسی لکھتے ہیں:

ان یعمل بخلاف الحدیث بعض الائمة من الصحابة وهو ممن یعلم انه لا یخفی علیه مثل ذلک الحدیث، فیخرج الحدیث به من ان یکون حجة، لانه لما انقطع توهم انه لم یبلغه و لا یظن به مخالفة حدیث صحیح عن رسول الله صلی الله علیه وسلم سوأ رواه هو او غیره، فاحسن الوجوه فیه انه علم انتساخه، او ان ذلک لاحکم لم یکن حتما فیجب حمله علی هذا. وبیانه فی ماروی البکر بالبکر جلد ماة وتغریب عام، والشیب بالشیب جلد ماة و رجم بالحجاره، ثم صح عن الخلفاء انهم ابوا الجمع بین الجلد والرجم بعد

علمنا انه لم یخف علیهم الحدیث لشهرته فعرفنا به انتساخ هذا الحکم به و کذلک صح عن عمر رضی الله عنه قوله والله لا انفی احداً ابداً. وقول علی رضی الله عنه کفی بالنفی فتنة مع علمنا انه لم یخف علیهم الحدیث، فاستد لالنابه علیٰ انتساخ حکم الجمع بین الجلد والتغریب۔(۱)

صحابہ کرام میں سے بعض ائمہ نے حدیث کے خلاف عمل کیا اوران کے بارے میں یہ بات معلوم تھی کہ ان پر یہ حدیث مخفی نہیں ہے۔تو ایسی صورت میں وہ حدیث حجت ہونے سے نکل جائے گی۔ ان تک حدیث کے نہ پہنچنے کا وہم جب منقطع ہو گیا اور یہ گمان بھی نہیں کہ وہ حدیث صحیح کی مخالفت کریں گے عام ازیں کہ اس حدیث کے وہ خود راوی ہوں یا اور کوئی راوی ہے تو اس کی سب سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ وہ اس حدیث کو منسوخ سمجھتے تھے۔ یا اس کا حکم وہ حتمی نہیں سمجھتے تھے اور اس کا بیان یہ ہے **البکر بالبکر جلد ماة و تغریب عام، والشیب بالشیب جلد ماة ورجم بالحجارة** اور حضرات خلفاء راشدین سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ ''جلد'' اور ''رجم'' کو جمع کرنے سے انھوں نے انکار کر دیا بعد اس کے ہم جانتے ہیں کہ یہ حدیث مشہور ہونے کی وجہ سے ان سے مخفی نہ تھی تو ہم نے ان ائمہ کے عمل سے اس حدیث کا نسخ جان لیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ انھوں نے کہا ہے۔ **والله لا انفی احداً ابداً**۔ اللہ کی قسم میں کبھی بھی کسی کو جلاوطن نہیں کروں گا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے جلاوطنی فتنے کے لئے کافی ہے۔ باوجود اس کے کہ ہم جانتے ہیں کہ حدیث ان کے علم میں تھی تو ہم نے حضرت عمر اور حضرت علی

۱۔ تمہید الفصول، ج ۲، ص ۷۔

رضی اللہ عنہما کے طرزِ عمل سے یہ استدلال کیا کہ جلد اور تغریب کو جمع کرنے کا حکم منسوخ ہے۔

یعنی ان دونوں جلیل القدر خلفاء راشدین نے حدیث کو صحیح اور مشہور سمجھتے ہوئے اس پر عمل نہیں کیا تو حضرات فقہاء کرام نے ان کے اس عمل سے ''جلد'' اور ''تغریب'' میں اجتماع کو منسوخ سمجھ لیا۔ یہ حدیث خبر مشہور ہے اور ان دونوں ائمہ ہدیٰ نے اس پر عمل نہ کر کے جو پیغام دیا ہے وہ سب کے سامنے ہے۔ اسے مزید بیان کرنے کی حاجت نہیں ہے۔

حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ اور ترک حدیث

عبداللہ بن سعد بن ابی سرح نے اسلام قبول کرنے کے بعد ارتداد اختیار کر لیا تھا۔ فتح مکہ کے روز جن چند آدمیوں کے قتل کا آپ نے اس طرح حکم دیا تھا کہ یہ اگر غلاف کعبہ میں چھپے ہوئے ہوں تو بھی ان کو قتل کر دیا جائے ان میں ایک یہ بھی تھے، حضرت ابوبکر جصاص اس حوالے سے لکھتے ہیں:

ومنه قصة عبدالله بن سعد بن ابی سرح حین جاء به عثمان یشفع فیه، فامسک النبی صلی الله علیه وسلم عن بیعته رجاء ان یقتله بعضهم، لانه قد کان تقدم بقتله، وکان فعل عثمان ذلک اجتهاداً فلم ینکره النبی صلی الله علیه وسلم. (۱)

ان ہی میں سے ایک عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کا قصہ ہے۔ جب انہیں حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ لے کر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوئے اور ان کی سفارش کی کہ انہیں معاف کر دیا جائے اور یہ آپ کی بیعت کرنا چاہتے ہیں اور آپ نے

۱۔ الفصول فی الاصول، ص ۷۷۔

انہیں بیعت کرنے سے اس لئے توقف فرمایا کہ کوئی انہیں قتل کر دے
اس لئے کہ آپ ان کے قتل کا حکم صادر فرما چکے تھے اور حضرت عثمان
بن عفان رضی اللہ عنہ نے اجتہاد کرتے ہوئے ان کی سفارش کی۔ اور
آپ نے حضرت عثمان ﷺ پر نکیر نہیں کی اور انہیں عتاب نہیں کیا۔

جب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ابن سعد بن ابی سرح کے قتل کا حکم دے دیا تھا حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے انہیں پناہ دی اور پھر ان کی سفارش کی۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے امر کا تقاضا تھا کہ انہیں قتل کر دیا جاتا۔ آپ نے ان کی بیعت میں اسی لئے تاخیر کی مگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ کرام میں سے کسی نے انہیں قتل نہ کیا۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فیصلہ پر اپنے اجتہاد اور قیاس کو مقدم قرار دیا تو پھر کیا حکم ہوگا۔

اگر حضرت عطاء خراسانی کا مؤقف بعض ''اخبار احاد'' کے خلاف بھی ہے تو وہ استدلال سے کام لے رہے ہیں اور پھر خبر واحد تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عصمت کے خلاف دلیل ہونے کی قوت ہی نہیں رکھتی۔ اس کام کے لئے تو خبر متواتر کی ضرورت ہے۔ اور وہ ہے نہیں اور پھر خبر واحد کے دانستہ انکاری کی بھی علماء اسلام میں سے نہ تو کسی نے تکفیر کی ہے بلکہ تضلیل بھی نہیں کی ہے کیونکہ وہ استدلال کر رہے ہیں۔ اس لئے ''تکفیری ذنب'' کے مرتکب حضرات کو توبہ واستغفار کا عمل کر کے اپنی آخرت کی بہتری کی کوشش کرنی چاہئے۔

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور ترک حدیث

حدیبیہ وہ مقام ہے جہاں بیعت رضوان ہوئی تھی۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اور کفارِ مکہ کے مابین اس مقام میں ایک معاہدہ ہوا تھا جسے معاہدہ حدیبیہ بھی کہا جاتا ہے۔ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ اس معاہدہ کے کاتب تھے۔ حضرت ابوبکر بصاص اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمّا امر بکتب الکتاب یوم الحدیبیة بینه و بین سهیل بن عمرو، وکان الکاتب علی بن ابی طالب رضی اللہ عنه. کتب هذا ما اصطلح علیه محمد رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وسهیل بن عمرو، فقال سهیل لو علمنا انک رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ما کذبناک ولکن اکتب هذا ما اصطلح علیه محمد بن عبداللہ فقال النبی صلی اللہ علیه وسلم لعلی. امح رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم واکتب محمد بن عبداللہ فقال علی ما کنت لا محوها، فمحاها رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم، ولم ینکر علی علی رضی اللہ عنه اجتهاده فی ترک محوها، لانه لم یقصد به مخالفة رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم و انما قصد به تعظیم رسول اللہ و تبجیل ذلک الاسم، ورای ان لا یمحوه هو لیمحوه غیره، فقال ذلک طاعة منه للہ تعالیٰ ولو کان النبی صلی اللہ علیه وسلم قال له: فرض اللہ علیک محوها لمحاها بیده۔(۱)

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یوم الحدیبیہ میں جب اپنے اور سہیل بن عمرو کے مابین معاہدہ لکھنے کا حکم فرمایا تو حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ اس معاہدے کے کاتب مقرر ہوئے تھے۔ تو انھوں نے لکھا:

هذا ما اصطلح علیه محمد رسول اللہ وسهیل بن عمرو.

تو سہیل نے اعتراض اُٹھایا اگر ہم آپ کو اللہ کا رسول مانتے تو آپ کی تکذیب نہ کرتے۔ اس لئے یہ تحریر یوں لکھی جائے۔

هذا ما اصطلح علیه محمد بن عبداللہ.

۱۔ الفصول فی الاصول، ص ۷۱۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت علی بن ابی طالب سے فرمایا اس سے ''رسول اللہ'' کا کلمہ مٹا دو اور ''بن عبداللہ'' لکھ دو، تو حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے گزارش کی کہ میں آپ کے نام سے ''رسول اللہ'' کا کلمہ نہیں مٹا سکتا۔ اس پر آپ نے خود ''رسول اللہ'' کے کلمہ کو مٹا دیا۔ اور حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے نہ مٹانے کے عمل میں اجتہاد پر کوئی نکیر نہیں کی کیونکہ ان کا ارادہ حضور علیہ الصلوٰۃ واسلام کی مخالفت کا نہ تھا بلکہ ''رسول اللہ'' کی تعظیم اور بڑائی کی وجہ سے اسے مٹا نہیں رہے تھے۔ اور وہ چاہتے تھے کہ وہ خود اسے نہ مٹائیں کوئی اور مٹا دے۔ یہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی وجہ سے کیا اور اگر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ان سے یہ فرماتے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ پر لازم کیا ہے تو وہ اپنے ہاتھ سے مٹا دیتے۔

حضرت ابوبکر جصاص قدس سرہ نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے اجتہاد میں یہ بات شامل کی ہے اور یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قیاس تھا اور انھوں نے امر رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے مقابلہ میں یہ قیاس کیا اور آپ کی بارگاہ میں گزارش کر دی۔ اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے آپ سے یہ نہیں فرمایا کہ:

تم نے میری صحیح حدیث پر اپنے قیاس کو غالب قرار دیا ہے۔

چونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قیاس اور اجتہاد تھا اور ان کا بنیادی نقطہ نظر تھا کہ آپ کے نام کے ساتھ سے ''رسول اللہ'' کا کلمہ میں نہیں مٹا سکتا اس لئے اس سے ''امر رسول'' میں استخفاف کا قول بھی نہیں کیا جا سکتا۔

اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی استدلال کے طریقہ سے کسی حدیث کو ترک کر دے اور دلیل مقابل کو ترجیح دیدے تو اسے استخفاف کا نام دے کر کفر قرار نہیں دیا جا سکتا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حدیث کے خلاف فیصلہ پر سکوت

حضرت امام ابوزید دبوسی قدس سرہ لکھتے ہیں:

فان قیل ألیس ان عمراً رضی اللہ عنہ شاور الصحابة فی مال فضل عنده للمسلمین. فاشاروا علیه بالامساک الی وقت

الحاجة، وعلی رضی الله عنه کان ساکتا فی القوم فساله عمر رضی الله عنه فقال : قد تکلم القوم، فقال لتتکلمنَّ فامر بالقسمة وروی فیها حدیثا عن النبی صلی الله علیه وسلم فقد استجاز علی رضی الله عنه السکوت وعنده الحکم بخلاف ما افتوا

قلنا ان علیا رضی الله عنه استجاز السکوت لان ما اشار القوم الیه من الامساک الی وقت نائبة اخری کان حسنا جائزاً ولکن لما استنطق نطق بالقسمة ففیها الاحتیاط للخروج عن الامانة وهو الاحسن والنطق بمثل هذا لا یجب ولکن یحسن فیجوز السکوت عنه۔(۱)

اگر یہ بات کہی جائے کہ کیا ایسا نہیں ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرات صحابہ کرام کو مجلس مشاورت میں جمع کیا اس مال کے بارے میں جو فی الوقت مسلمانوں کی ضرورت سے زائد ہے۔ اسے کیا کیا جائے۔ تو حضرات صحابہ نے حاجت وضرورت کے وقت تک اس کے روک لینے کا مشورہ دیا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اس مجلس میں صحابہ کرام کے سامنے خاموش رہے۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ آپ سے کہا کہ آپ بھی بات کریں تو آپ نے فرمایا حضرات صحابہ کرام اس پر مشورہ دے چکے ہیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا آپ بھی تو اس پر کچھ کہیں تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کی تقسیم کا مشورہ دیا اور اس پر حضرت نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ایک حدیث بھی بیان فرمائی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سامنے حدیث کے خلاف فتویٰ دیا گیا اور آپ نے اس پر سکوت اختیار کیا اور اسے جائز سمجھا، اور فتویٰ

۱۔ تقویم الادلہ، ص ۲۹۔

حکم حدیث کے خلاف تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک حضرت علی رضی اللہ عنہ نے سکوت کو جائز سمجھا کیونکہ حضرات صحابہ کرام نے جو فیصلہ کیا کہ اسے دوسری ضرورت پڑنے کے وقت تک روک لیا جائے ان کا یہ فیصلہ حسن اور جائز تھا لیکن جب وہ بولے تو انہوں نے تقسیم کرنے کا فیصلہ دیا اور اس میں امانت کے حق دار تک پہچانے میں احتیاط ہے۔ اور یہ ''احسن'' ہے تو ایسی صورت حال میں بات کرنا واجب و لازم نہیں ہوتی لیکن ''حسن'' ضرور ہوتی ہے تو ایسی صورت میں سکوت جائز ہوتا ہے۔

یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سامنے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث کے خلاف فیصلہ ہو گیا تھا مگر آپ خاموش رہے حتیٰ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو سوال کرنا پڑا، تو پھر آپ نے حدیث کے مطابق فیصلہ دیا۔ امام دبوسی فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام نے ''حدیث رسول'' کے برعکس جو فیصلہ دیا تھا وہ ''حسن'' تھا، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ''حدیث رسول'' کے مطابق جو فیصلہ دیا وہ ''احسن'' تھا اور ایسے وقت میں سکوت جائز ہوتا ہے۔ امام دبوسی قدس سرہ نے ''حدیث رسول'' کے خلاف فیصلہ کو ''حسن'' قرار دیا ہے کفر قرار نہیں دیا۔ فتدبر و تشکر

حضرت خباب بن منذر رضی اللہ عنہ اور ترک حدیث

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام جب تین سو تیرہ مجاہدین کا لشکر لے کر بدر میں تشریف فرما ہوئے اور لشکر کے قیام کے لئے ایک جگہ متعین کی۔ حضرت ابوبکر جصاص لکھتے ہیں:

ان الخباب بن المنذر قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما نزل نزلا یرید المشرکین فی وقعة بدر: أرایت یارسول اللہ هذا المنزل نزلته أبامر اللہ هو، فنسلم لامر اللہ، ام بالرای والمکیدة؟ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم هو بالرای، فقال

أری ان نبادر الی الماء، فنزل علیه قبل ان یسبق المشرکون الیه. فقبل ذلک۔(۱)

غزوہ بدر میں مشرکین سے جہاد کے ارادہ سے جب آپ نے ایک مقام لشکر کے لئے متعین فرمایا تو حضرت خباب بن منذر رضی اللہ عنہ نے گزارش کی کہ یارسول اللہ یہ جو آپ نے لشکر گاہ متعین کی ہے تو کیا آپ نے یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے کی ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کے حکم کو تسلیم کرتے ہیں یا آپ نے رائے اور تدبیر سے یہ جگہ لشکر کے لئے متعین کی ہے تو جواب میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ میں نے یہ جگہ اپنی رائے سے متعین کی ہے۔ تو حضرت خباب بن منذر رضی اللہ عنہ نے گزارش کی کہ ہماری رائے یہ ہے کہ اگر ہم پانی کے قریب پہنچ کر وہاں لشکر گاہ بنالیں قبل اس کے کہ مشرکین وہاں ڈیرہ جمائیں تو یہ ہمارے لئے بہتر اور مناسب ہوگا تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کی رائے اور قیاس کو قبول کیا اور اس مقام میں لشکر گاہ مقرر کردی۔

حضرت خباب بن منذر رضی اللہ عنہ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فیصلہ کے مقابلہ میں اپنی رائے اور قیاس کو درست اور صحیح سمجھ کر آپ کی بارگاہ میں گزارش کی نہ یہ کہ باطل اور غلط تصور کر کے پیش کی تھی اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جواب میں یہ ارشاد نہیں فرمایا کہ:

میری حدیث صحیح کے مقابلہ میں اگر کوئی اپنے قیاس اور قول کو راجح قرار دے گا تو وہ اسلام سے خارج ہو جائے گا۔

بلکہ آپ نے ان کے قیاس اور قول کو قبول فرمایا۔ حضرت جصاص قدس سرہ نے یہ روایت حضرت حباب رضی اللہ عنہ کے اجتہاد کے حوالے سے پیش کی ہے کہ انھوں نے استدلال سے حدیث صحیح سے اختلاف کیا اور آپ کی بارگاہ عالی میں اپنے قول کو دلیل کے ساتھ پیش کیا۔ اور اس ذات عالی کی طرف سے منظوری بھی ہوگئی۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ استدلال سے کسی

۱۔ الفصول فی الاصول، ص ۶۵۔

بھی صحیح حدیث کو اگر ترک کر دیا جائے تو اس میں استخفاف نہیں ہوتا۔ یہ لشکر گاہ کی بات اگر چہ بظاہر دنیاوی امور سے متعلق ہے مگر غلبہ اسلام کے حوالہ سے دیکھا جائے تو یہ بھی دینی امور میں شامل ہوگی۔

شمس الائمہ حضرت سرخسی علماء اصول کی تعلیم وتربیت کے لئے لکھتے ہیں:

فلو كان يبين الحكم بالرأى لكان يجوز مخالفته فى ذلك كما فى امر الحرب، فقد ظهر انهم خالفوه فى ذلك غير مرة واستوصبهم فى ذلك، الا ترى انه لما اراد النزول يوم بدر دون الما، قال له الخباب بن المنذر ان كانه عن وحى فسمعاً وطاعة، وان كان عن راى فانى ارى الصواب ان نزل على الماء ونتخذ الحياض، فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برايه ونزل على الماء۔(۱)

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا وہ حکم جو رائے سے ہو اس میں اختلاف رائے جائز ہے۔ جیسے جنگ اور جہاد کے معاملات ہیں۔ یہ بات واضح ہے کہ صحابہ کرام نے متعدد دفعہ ایسے معاملات میں اختلاف کیا ہے اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کی رائے کو درست قرار دیا ہے کیا آپ اس بات کا علم نہیں رکھتے ہیں کہ جب آپ نے بدر کے روز پانی سے دور لشکر گاہ متعین کی تو حضرت خباب بن منذر نے آپ کی خدمت میں گزارش کی اگر یہ عمل وحی سے اختیار کیا گیا تو ہم اسے سنتے ہیں اور اس کی تابع داری کرتے ہیں اور اگر یہ رائے سے ہے تو میں بہتری اس میں دیکھتا ہوں کہ اگر پانی کے پاس لشکر گاہ مقرر کر کے ہم حوض بنا لیں تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کی رائے کو قبول فرمایا اور پانی کے قریب لشکر گاہ متعین کی۔

۱۔ تمہید الوصول الی الاصول، ج ۲، ص ۹۱۔

حضرت ابوبکر جصاص اور شمس الائمہ سرخسی دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ حضرت خباب بن منذر رضی اللہ عنہ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صحیح حدیث سے اختلاف کیا اور آپ نے ان کی رائے کی تصویب فرمائی اور اسے اختیار کیا۔ اگر یہ کوئی ممنوع امر ہوتا تو آپ حضرت خباب سے فرماتے تم میری صحیح حدیث کی مخالفت کرتے ہو۔ جو لوگ حضرت خراسانی قدس سرہ کے قول کو حدیث رسول پر ترجیح دینے کو کفر قرار دے رہے وہ ان ائمہ اصول کی تحقیق کو ملاحظہ کریں اور ان کے منہاج پر غور کریں۔ **فتدبر و تشکر**

حضرت معاویہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے مابین ترک حدیث پر مباحثہ

بیت اللہ شریف کے طواف کے دوران رکن اسود اور رکن یمانی کا استلام کیا جاتا ہے۔ دوسرے دونوں رکن شامی اور عراقی کا استلام نہیں کیا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے:

لم ار النبی صلی اللہ علیہ وسلم یستلم من البیت الا الرکنین الیمانیین۔ (۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو صرف دو رکن، حجر اسود اور رکن یمانی کو استلام کرتے دیکھا

اور ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یعلی بن امیہ کو چاروں ارکان کا استلام کرتے دیکھا تو ان سے باز پرس کی تو انہوں نے جواب دیا۔

استلمھا کلھا لانہ لیس شیء من البیت یھجر۔

میں نے تمام ارکان کا استلام اس لئے کیا ہے کہ بیت اللہ میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ اسے چھوڑ دیا جائے۔

۱۔ صحیح البخاری، ج ۱، ص ۲۱۸۔

تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو حجر اسود کے علاوہ کسی دوسرے رکن کو استلام کرتے دیکھا تو حضرت یعلی نے اعتراف کرتے ہوئے کہا کہ انہوں نے ایسا نہیں دیکھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تو آپ کے لئے وہی ہونا چاہئے اور حضرت یعلی نے اسے قبول کرلیا۔(۱)

حضرت یعلی نے چاروں ارکان کے استلام پر جو کچھ پیش کیا وہ ان کا اپنا نقطہ نظر تھا۔ ان کے پاس کوئی حدیث نہ تھی۔ اگر ہوتی تو وہ اس موقع پر پیش کرتے گویا یہ ان کا اپنا اجتہادی عمل تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بھاری بھرکم شخصیت کے سامنے اپنے اجتہاد پر وہ عمل کرنے سے رک گئے۔ لیکن حدیث کے مقابلہ میں انہوں نے اجتہاد کیا اور اس عمل کو نہ تو انہوں نے خود کفر سمجھا اور نہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے کفر سمجھ کر منع کیا۔ مگر امام بخاری نے اپنی صحیح میں یہ بھی لکھا ہے کہ:

> **کان معاویہ رضی اللہ عنہ یستلم الارکان فقال ابن عباس رضی اللہ عنهما انه لا یستلم هذان الرکنان، فقال لیس شیء من البیت مهجوراً و کان ابن الزبیر رضی اللہ عنهما یستلمهن کلهن۔ (۲)**
>
> حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے تمام ارکان کا استلام کیا تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ان سے کہا کہ ان دو رکنوں یعنی رکن شامی اور عراقی کا استلام نہ کیا جائے تو حضرت معاویہ نے کہا کہ بیت اللہ میں کوئی ایسی شئے نہیں ہے کہ اسے چھوڑ دیا جائے اور حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما بھی تمام ارکان کا استلام کرتے۔

بخاری کی اس حدیث میں بھی اس بات کو بیان کیا گیا ہے کہ حضرت معاویہ نے اپنے قیاس سے استدلال کیا اور کہا ہے کہ بیت اللہ تمام کا تمام برکت والا ہے اس لئے کہیں سے بھی اس کا استلام کیا جا سکتا ہے مگر حضرت عمر اور حضرت ابن عباس دونوں حضرات، حضور علیہ الصلوٰۃ

۱۔ عمدۃ القاری، ج ۷، ص ۱۸۵۔ ۲۔ صحیح البخاری، ج ۱، ص ۲۱۸۔

والسلام کے عمل سے استدلال کر رہے ہیں اور حضرت ابن عباس نے تو بعض اوقات قرآنِ حکیم کی آیت کریمہ لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ سے حدیثی عمل کی تائید کی مگر یہ حضرات اپنے مؤقف سے دستبردار نہیں ہوئے۔

دونوں حضرات میں جو مباحثے ہوئے کسی نے چاروں ارکان کے استلام پر کوئی حدیث پیش نہ کی اور اس کی نفی پر بھی کوئی حدیث پیش نہیں کی گئی۔ جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ارکان اربعہ کے استلام اور عدم استلام پر ان کے پاس کوئی حدیث نہیں ہے۔ حدیثی ثبوت صرف دو ارکان رکن اسود اور رکن یمانی کا ہے۔ ارکان اربعہ کے استلام کے حق میں جو حضرات ہیں وہ قیاس سے کام لے رہے ہیں اور قیاس کو حدیث رسول کے مقابلہ میں پیش کر رہے ہیں۔ حضرت بدرالدین عینی دونوں طبقات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یستفاد من هذا الحدیث مذهبان. الاول من یستلم الارکان کلها وهو مذهب معاویه وعبدالله بن زبیر و جابر بن زید و عروه بن الزبیر و سوید بن غفله، وقال ابن المنذر وهو مذهب جابر بن عبدالله والحسن والحسین وانس بن مالک. الثانی مذهب ابن عباس و عمر بن الخطاب رضی الله عنهم ومذهبهما انه : لا یستلم الا الرکن الاسود والرکن الیمانی وهو مذهب اصحابنا الحنفیه۔(۱)

اس حدیث سے جو چیز مستفاد ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کے بارے میں دو مذہب ہیں۔ (۱) وہ لوگ جو تمام ارکان کا استلام کرتے ہیں اور یہ مذہب حضرت معاویہ، عبداللہ بن زبیر، جابر بن زید، عروہ بن زبیر اور سوید بن غفلہ کا ہے اور ابن منذر نے کہا اور یہی مذہب ہے حضرت جابر بن عبداللہ، امام حسن اور امام حسین علیہما السلام اور حضرت انس بن مالک کا ہے۔ اور (۲) حضرت ابن عباس، حضرت عمر بن

۱۔ عمدۃ القاری، ج ۷، ص ۱۸۵۔

خطاب رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے اور وہ یہ ہے کہ صرف رکن اسود اور
رکن یمانی کا استلام کیا جائے اور علماء حنفیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

اب یہاں حضرات صحابہ کرام کی ایک بڑی تعداد کا مؤقف و مذہب ارکان اربعہ کا استلام ہے جو قیاس پر موقوف ہے اور اس میں بنو امیہ اور آلِ علی ایک ساتھ کھڑے ہیں بلکہ آلِ زبیر بھی ان کے ساتھ ہیں۔ اور ان کے مقابلہ میں حدیث موجود ہے۔ اور اس حوالے سے کسی صحابی نے یا ان کے قیاسی مؤقف کے خلاف جو حضرات صحابہ کرام اس وقت موجود تھے ان کے اس عمل کو کفر قرار نہیں دیا کہ آپ یہ عمل حدیث کے خلاف کرتے ہیں اور یہ کفر ہے۔ تاہم بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کا مؤقف و مذہب حدیث پر زیادتی کے مفہوم کو متضمن ہے اس لئے اسے حدیث کے خلاف نہیں کہا جا سکتا بلکہ اس پر اضافہ کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان حضرات کا یہ اجتہاد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عملی صورت کے خلاف ہے کیونکہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل دونوں ارکان یعنی رکن شامی اور رکن عراقی کے بارے میں عدم استلام کا ہے اور یہ حضرات اپنے قیاس کے مطابق اس میں استلام کے قائل ہیں اس لئے یہ عمل آپ کے عدم فعل کے مقابلہ میں فعل کا ہے تو گویا یہ فعلی حدیث کے مقابلہ میں قیاسی عمل ہے۔

اب ہم مولانا سعیدی سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ آپ نے حضرت خراسانی قدس سرہٗ کا مذہب و مؤقف بقول آپ کے جو اخبار احاد کے خلاف ہے اسے اسلئے کفر قرار دیا ہے کہ وہ اخبار احاد کے مقابلہ میں ترجیح دیتے ہوئے اختیار کیا گیا ہے اور پھر جن لوگوں نے حضرت خراسانی قدس سرہ کا مؤقف قبول و اختیار کیا ہے انہوں نے بھی احادیث یعنی اخبار احاد کو ترک کر کے ان کے مقابلہ میں اسے اختیار کیا ہے، تو اگر وجہ تکفیر یہی ہے تو پھر حضرت عبداللہ بن زبیر، حضرت معاویہ اور امامین حسنین رضی اللہ عنہم اور دوسرے اکابر دین کا کیا ہوگا؟
جب کہ خبر واحد ''اعمال'' میں قبول کی جاتی ہے اور استلام اعمال سے تعلق رکھتا ہے
اس کے باوجود یہاں قبول نہ کی گئی۔ اور ذنب کا انتساب حضرات انبیاء کرام کی عصمت سے متعلق ہے اس میں خبر واحد قبول ہی نہیں کی جا سکتی تو جس مسئلہ میں خبر واحد قبول ہی نہیں کی جا

سکتی اس میں اس کے عدم قبول و اختیار میں آپ نے تکفیر کیسے کی اور کس قاعدہ کے تحت آپ نے حضرت خراسانی کی تکفیر کر کے ایک جلیل القدر تابعی کے ساتھ ظلم و ظلمت اور طغیان و عدوان کا راستہ اختیار کیا ہے۔

حضرت سعید بن مسیّب رضی اللہ عنہ اور حدیث مشہور

حضرت نظام الدین شاشی لکھتے ہیں:

والکتاب مطلق فی انتهاء الحرمة الغلیظة بالنکاح وقد قیدتموه بالدخول بحدیث امرأة رفاعه۔

یعنی قرآن حکیم میں "تنکح زوجا غیره" کی تفسیر میں یہ بات ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی زوجہ کو تین طلاق دے دیں تو دوسرے شخص کے ساتھ صرف نکاح ہو جانے اور اس کے طلاق دے دینے سے شوہر اول کے لئے اس سے نکاح کر لینا درست ہو جاتا ہے۔ مگر حضرات علماء حنفیہ نے اس مطلق کو حدیث امرۃ رفاعہ سے مقید کر دیا ہے۔ حضرت نظام الدین شاشی نے اس کے دو جواب دیئے ہیں ان میں سے دوسرا جواب یہ ہے:

قید الدخول ثبت بالخبر و جعلوه من المشاهیر فلا یلزمهم قید الکتاب بخبر الواحد۔(۱)

یعنی دخول کی قید ایسی حدیث سے ثابت ہے جسے محدثین نے مشہور قرار دیا ہے۔ اس لئے یہ الزام درست نہیں ہے کہ حنفیہ نے اسے خبر واحد سے مقید کیا ہے۔ اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کر سکتے ہیں۔ گویا یہ حدیث امراۃ رفاعہ "خبر مشہور" ہے۔ اور خبر مشہور احاد الاصل ضرور ہوتی ہے مگر متواتر کے حکم میں ہوتی ہے اس لئے ایسا قرآنی حکم جو مطلق ہو، اس سے اس پر زیادتی کی جاتی ہے اور یہ قاعدہ کے مطابق ہے۔ لہذا نکاح میں "دخول" کی قید قاعدہ کے مطابق ٹھہری۔ اس موضوع پر حضرت ملا احمد جیون قدس سرہ نے تفصیل سے لکھا ہے اس لئے ہم ان کی طرف رجوع کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

ان امراة رفاعه جاءت الی الرسول علیه السلام فقالت ان

۱۔ اصول شاشی ص ۱۴۔

رفاعه طلقني ثلثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا، تعني وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعه، قالت نعم، فقال لا حتى تذوقي من عسيلته و يذوق من عسيلتک. فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطئ الزوج الثاني ايضاً ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الاية. وهذا حديث مشهور قبله الشافعي ايضًا لاجل اشتراط الوطئ، والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق۔(۱)

یعنی رفاعہ کی بیوی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بارگاہ میں حاضر ہوئی اور گزارش کی کہ رفاعہ نے مجھے تین طلاقیں دیں تو میں نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کرلیا تو میں نے اسے اپنے اس کپڑے کے پھندنے کی طرح پایا یعنی میں نے اسے نامرد پایا۔تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کیا تو رفاعہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہے، تو اس نے کہا جی ہاں۔آپ نے فرمایا تو اس وقت تک نہیں جاسکتی یہاں تک کہ تو اس کے شہد سے چکھے اور وہ تیرے شہد سے چکھ نہ لیں۔ یہ حدیث اس چیز کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ زوج ثانی کی وطی اس میں شرط رکھی گئی ہے۔ اس میں صرف نکاح کافی نہیں ہے جیسا کہ ظاہر آیت سے ثابت ہوتا ہے اور یہ حدیث مشہور ہے، امام شافعی نے بھی اسے وطی کی شرط کے طور پر قبول کیا ہے اور قرآنی حکم پر اس کی مثل سے زیادتی بالاتفاق جائز ہے۔

اس ساری بحث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ حدیث ''مشہور'' ہے۔ اور اتنی طاقت ور ہے کہ اس سے کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی جائز ہے۔مگر حضرت سعید بن میسب جو اجلہ تابعین میں شمار ہوتے ہیں اور جو مدینہ منورہ کے فقہاء سبعہ میں سے ایک ہیں جن کے

۱۔ نور الانوار، ص ۲۰۔

علم و فضل کے ذکر سے کتابیں بھری ہوئی ہیں وہ کیا فرماتے ہیں۔ حضرت مولانا عبدالحلیم فرنگی محلی لکھتے ہیں:

نقل عن سعید بن المسیب انه حکم بظاهر الآیة وقال انه یکفی مجرد النکاح وهو مردود لمخالفة الحدیث المشهور ولو قضی به القاضی لا ینفذ قضاء ه۔(۱)

حضرت سعید بن میسب سے منقول ہے کہ وہ اس آیۂ کریمہ کے ظاہر پر حکم کرتے تھے اور کہتے تھے کہ صرف نکاح کافی ہے یعنی دخول کی قید ضروری نہیں ہے۔ مولانا عبدالحلیم فرنگی محلی اپنے شدید ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں ان کا یہ مؤقف مردود ہے اس لئے کہ اس میں حدیث مشہور کی مخالفت ہے اور اگر کوئی قاضی ان کے اس قول پر فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔

ہماری گزارش یہ ہے کہ حضرت سعید بن میسب نے قرآنی حکم کو مطلق سمجھا اور اس پر حدیث کی زیادتی کو جو اس پر "دخول" کا اضافہ کرتی تھی قبول نہ کیا۔ انھوں نے نہ صرف خبر واحد کو بلکہ خبر مشہور کو ترک کیا ہے اور اپنے قیاس پر عمل کیا ہے اور ان کا قیاس تھا کہ قرآنی حکم مطلق ہے۔ اس کے بارے میں کسی حدیث کو قبول نہیں کیا جا سکتا، سو انھوں نے نہیں کیا تو کیا اپنے قیاس یا تحقیق کے مقابلہ میں حدیث مشہور کو ترک کرنے سے کسی کی تکفیر جائز ہوسکتی ہے۔ نہیں نہیں نہیں۔ اس لئے نہیں کہ وہ استدلالی طریقہ سے بات کر رہے ہیں۔ حدیث مشہور کو استدلال سے ترک کر رہے ہیں۔ اس کا انکار نہیں کر رہے۔ اگر اس صورت میں تکفیر جائز ہوتی تو کسی فقیہ محدث مفسر نے حضرت سعید بن میسب پر تکفیر کا فتویٰ دیا ہوتا۔

بس حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی نے بھی ما تقدم من ذنبک وما تأخر میں استدلالی طریقہ کار اختیار کیا ہے۔ اور علم نحو کے ایک قاعدۂ تقدیر مضاف کی رو سے اس کی تفسیر کی ہے اور یہ کہہ کر ان کی تکفیر نہیں کی جا سکتی کہ انھوں نے حدیث کے مقابلہ میں اپنی تحقیق کو راجح قرار دیا ہے۔

۱۔ حاشیہ نور الانوار، ص ۲۰۔

خبر واحد

تعارف، شرائط، دائرۂ اثر کا بیان

سب سے پہلے ہم خبر واحد کے بارے میں یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ اس کی تعریف، شرائط اور حکم کیا ہے تاکہ آئندہ بحث کو صحیح طریقہ سے سمجھا جا سکے۔ چنانچہ حضرت حسام الدین لکھتے ہیں:

خبر الواحد وھو الذی یرویه الواحد او اثنان فصاعداً، بعد ان یکون دون المشھور والمتواتر، وحکمه اذا ورد غیر مخالف للکتاب والسنة المشھورہ فی حادثة لا تعم بھا البلوی، ولم یظھر من الصحابة الاختلاف فیھا وترک المحاجة به انه یوجب للعمل، بشروط تراعی فی المخبر وھی اربعة الاسلام والعدالة والعقل الکامل والضبط۔(۱)

یعنی خبر واحد اس روایت کو کہتے ہیں جسے ایک یا دو آدمی روایت کریں یا اس سے زیادہ روایت کریں لیکن ان کی تعداد مشہور اور متواتر کے راویوں کی تعداد سے کم ہو اور اس کے حکم کی کچھ شرائط ہیں ایک تو یہ ہے کہ خبر واحد کتاب اللہ کے خلاف نہ ہو اس لئے کہ اگر یہ نص کتاب اللہ کے خلاف ہوئی اور اس کی کوئی صحیح تاویل بھی ممکن نہ ہو تو ایسی خبر واحد کو بالکل قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور جب خبر واحد کتاب اللہ کے عموم یا اس کے ظاہر کے خلاف ہو تو کتاب اللہ کے عموم کی تخصیص اور اس کے ظاہر کو مجاز پر محمول کرنا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ خبر واحد سنت مشہورہ کے خلاف بھی نہ ہو اس لئے کہ خبر مشہور، خبر واحد سے زیادہ طاقتور ہوتی ہے اور خبر واحد اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ چنانچہ ایسی خبر واحد جو خبر مشہور کے خلاف ہو وہ بھی ترک کر دی جائے گی۔ تیسری بات یہ ہے کہ خبر واحد ایسے واقعہ کے بارے میں ہو جس میں لوگوں کا عموم بلویٰ نہ ہو یعنی لوگ عام طور پر اس میں مبتلا نہ ہوں چونکہ عموم بلویٰ کی

۱۔ کتاب الحسامی، ص ۱۴۲۔

صورت میں اسے خبر مشہور ہونا چاہئے یا خبر متواتر ہونا چاہئے اس لئے کہ یہ لوگوں کی کثرتِ ضرورت کا تقاضا ہے ورنہ اس خبر واحد کو سہو یا نسخ پر محمول کیا جائے گا۔ اور چوتھی بات یہ ہے کہ خبر واحد جس واقعہ کے بارے میں وارد ہے جب اس میں صحابہ کرام کا اختلاف ہوا تو جانبین میں سے کسی نے بھی اس خبر واحد کو بطور دلیل نہ پیش کیا ہو، تو ان چار چیزوں کے وجود وثبوت کے بعد وہ خبر واحد عمل کو واجب کرے گی۔ چونکہ دلیل ظنی ہوگی اس لئے یقین وعقیدہ میں اس کا کوئی کردار نہیں ہوگا۔ لیکن کچھ شروط ایسی ہیں کہ ان کا مُخبِرْ یعنی خبر دینے والے میں موجود ہونا ضروری ہے یعنی اس خبر واحد کی روایت کرنے والوں میں ان کا ہونا لازمی ہے۔ اور وہ چار شرطیں ہیں کہ راوی مسلم اور عادل ہو، اس کی عقل کامل ہو اور ضبط ومحفوظ کرنے میں پختہ ہو اور پھر اس کو اسی طرح بیان کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔ یعنی چار چیزیں خبر واحد کے بارے میں ہیں اور چار شرطیں مخبر یعنی راوی کے بارے میں ہیں اس کے بعد اس کے حکم اور اثر کے دائرہ کار کا بیان ہے۔ اور وہ یہ ہے:

یوجب للعمل

یعنی خبر واحد سے جو حکم ثابت ہوگا وہ عمل میں اثر پذیر ہوگا۔ یعنی اس کا دائرہ کار محدود ہے۔ اس میں خبر متواتر اور خبر مشہور کی طرح طاقت ووسعت نہیں ہے کہ یقین وطمانیت کا فائدہ دے اور اس سے عقیدہ کا ثبوت بھی ہو سکے۔ خبر واحد کمزور ہونے کی وجہ سے ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اس کی کمزوری حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف اسناد واضافت میں ہے۔ اس کے راویوں کی کمی اور قلت کی وجہ سے اسناد واضافت کا یہ رشتہ کمزور ہے۔ اسلئے یہ محدود ہے اور صرف عمل کو لازم کرتی ہے۔ بس قارئین اپنے ذہن میں اس بات کو رکھیں کہ یہ **مُوْجِبٌ لِلْعَمَل** ہے۔

مندرجہ بالا عبارت میں "**فی حادثة لا تعم به البلوی**" موجود ہے۔ حضرت زین الدین مصری اس حوالے سے لکھتے ہیں:

لا حرم للمدينة عندنا

یعنی ہم حنفیوں کے نزدیک مدینہ منورہ کا حرم نہیں ہے۔ حرم صرف مکہ مکرمہ کا ہے۔ اس کی شرح میں حضرت سید احمد حموی لکھتے ہیں:

وما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم حرمت المدينة ما بين لا بيتها لا تقطع اغصانها ولايصاد صيدها. كما في صحيح مسلم، فاجاب عنه في المحيط بانه من اخبار الاحاد في ما تعم به البلوى فلا يقبل اذ لو كان صحيحًا لاشتهر نقله۔(۱)

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے میں نے مدینہ کا حرم قرار دیا ہے اس کے لابتین یعنی ٹیلوں کے مابین لہٰذا اس کے درختوں سے شاخیں نہ کاٹی جائیں اور نہ اس کا شکار کیا جائے جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے۔ تو محیط میں اس کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور اس معاملہ میں ہے جس میں عموم بلویٰ ہے اس لئے اسے قبول نہیں کیا گیا اگر یہ صحیح ہوتی تو اسے حدیث مشہور ہونا چاہئے تھا۔

علماء حنفیہ نے اس حدیث کو حرم مدینہ پر دلیل نہیں بنایا اس لئے کہ یہ خبر واحد ہے اور عموم بلویٰ سے متعلق ہے، تو اس صورت میں اسے حدیث مشہور ہونا چاہئے تھا۔ گویا علماء حنفیہ نے جو قاعدہ بنایا ہے کہ اگر وہ حدیث عموم بلویٰ سے متعلق ہو اور خبر واحد ہو تو پھر اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس قاعدہ کی وجہ سے اس حدیث یعنی خبر واحد کو قبول نہیں کیا گیا۔ جبکہ یہ صحیح مسلم کی صحیح حدیث ہے۔

۱۔ حاشیہ الاشباہ والنظائر، ج ۴، ص ۵۲۔

حدیث کے قبول وترک میں علماء اصول کا موٴقف

علماء اصول، حدیث کے قبول وعدمِ قبول پر اپنا ایک موٴقف رکھتے ہیں اور اس پر تفصیلی گفتگو کرتے ہیں۔ اقسام حدیث کے درجات بیان کرتے ہیں کہ ان سے کس قسم کے مسائل استنباط ہو سکتے ہیں۔ حضرت نظام الدین شاشی لکھتے ہیں:

والقسم الثانی من الرواة هم المعروفون بالحفظ و العدالة دون الاجتهاد و الفتویٰ کابی هریره و انس بن مالک فاذا صحت روایة مثلهما عندک، فان وافق الخبر القیاس فلاخفاء فی لزوم العمل به، وان خالفه کان العمل بالقیاس اولی، مثاله ما رویٰ ابو هریرة الوضوء مما مسته النار، فقال له ابن عباس ارأیت لو توضاء ت بماءٍ سخین، کنت توضاء منه، فسکت، وانما رده بالقیاس، اذ لو کان عنده خبر لرواه، وعلی هذا ترک اصحابنا روایة ابی هریره فی مسالة المصراة بالقیاس۔ (۱)

راویوں کی دوسری قسم وہ ہے جو حفظ وعدالت میں تو معروف ہیں لیکن اجتہاد وفتویٰ میں ان کا وہ مقام نہیں ہے، جیسے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما ہیں۔ جب آپ کے نزدیک ان حضرات گرامی قدر یا ان جیسے حضرات سے کوئی روایت صحیح قرار پائے تو پھر وہ حدیث قیاس کے موافق ومطابق ہو تو اس سے لزوم اور ثبوتِ عمل میں کوئی خفاء نہیں ہے اور اگر وہ خبر یا حدیث قیاس کے خلاف ہو تو پھر عمل بالقیاس اولیٰ ہے۔ اس کی مثال حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے جو آگ کی پکی ہوئی چیز کھائے تو اس پر وضو کرنا لازم ہے تو

۱۔ اصول الشاشی، ص ۷۵۔

حضرت ابن عباس نے ان سے فرمایا تو کیا اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو پھر اس کے اوپر وضو کریں گے۔ اس پر حضرت ابو ہریرہ خاموش ہو گئے۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت کو حضرت ابن عباس نے قیاس سے رد کیا۔ اگر اس کے مقابلے میں ان کے پاس کوئی خبر یا حدیث ہوتی تو وہ اسے ضرور پیش کرتے۔ اسی بنیاد پر ہمارے حنفی ائمہ کرام نے حضرت ابو ہریرہ کی وہ روایت جو "مُصَرَّاۃ" کے مسئلہ میں مروی ہے قیاس سے ترک کر دی ہے۔

اس عبارت میں یہ کلمات "**وان خالفه کان العمل بالقیاس اولیٰ**" قابل غور ہیں اگر وہ حدیث قیاس کے خلاف ہو تو پھر قیاس کے مطابق عمل کرنا اولیٰ ہے۔ اس پر مصنف نے دو مثالیں پیش کی ہیں، ایک کی تفصیل دی ہے اور دوسری کی طرف اشارہ دیا ہے۔ ہم اس دوسری مثال کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا:

لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلک فهو یخیر النظرین بعد ان یحلبها، ان رضیها امسکها و ان سخطها ردها وصاعا من تمر۔(۱)

التصریہ کا معنی جمع کرنا ہے۔ یعنی اونٹنی اور بھیڑ بکریوں کے تھنوں میں دودھ جمع نہ کرو۔ یعنی ان کو فروخت کی غرض سے ان کے تھنوں میں دودھ جمع نہ کرو، تو جو شخص ایسے جانور خریدے تو وہ اس کا دودھ دوہنے کے بعد دو چیزوں کا مختار ہے۔ اگر اسے یہ سودا قبول ہے تو وہ رکھ لے اور اگر اسے ناپسند ہے تو لوٹا دے اور ساتھ میں ایک صاع خرما بھی دے۔

یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے اس لئے کہ مظالم اور بیوع کے تاوان میں جو قاعدہ ہے وہ یہ ہے کہ مثلی چیزوں میں مثل اور قیمتی چیزوں میں قیمت ہے۔ اس صورت میں دودھ کا تاوان جو اس نے اس دوران پیا ہے دودھ ہوگا یا اس دودھ کی قیمت ہو سکتی ہے۔ اور ایک

۱۔ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۳۔

صاع خرما، نہ مثل ہے نہ قیمت۔ تو اس میں بھی قیاس یہ چاہتا ہے کہ تمر یعنی خرما میں دودھ کی کمی وبیشی کے حساب سے کمی وبیشی ہو۔ اگر دودھ کم ہے تو ایک صاع خرما اور اگر دودھ زیادہ ہے تو بھی ایک صاع خرما ہے اور حضرات حنفیہ نے قیاس کے خلاف ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو ترک کر دیا ہے۔

مگر حضرت امام شافعی نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کیا ہے اور اسے قبول کیا ہے۔ حضرات گرامی! یہ مختصر تشریح حدیث مصرّاۃ کی ہے جس کا ذکر متن میں تھا۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت کردہ دونوں حدیثوں کے مقابلہ میں حضرات حنفیہ کے نزدیک قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوا۔

اور جن حضرات نے ان احادیث کے مقابلہ میں قیاس کو راجح قرار دیا ہے وہ اہلسنّت کے جلیل القدر ائمہ کرام اور فقہاء عظام ہیں۔ اور اس میں بنیادی شخصیت حضرت عبداللہ بن عباس کی ہے۔

حضرت ملا احمد جیون قدس سرہ منار کی عبارت لکھتے ہیں:

والراوی ان عرف بالفقه والتقدم فی الاجتهاد کالخلفاء الراشدین والعبادله کان حدیثه حجة یترک به القیاس خلاف لمالک(۱) رحمه الله

اگر راوی فقہ اور تقدم فی الاجتہاد میں خلفاء راشدین اور حضرات عبادلہ کی طرح معروف ہو ان کی بیان کردہ حدیث حجت اور دلیل ہوگی۔ ان کی بیان کردہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس ترک کر دیا جائے گا۔ لیکن حضرت امام مالک بن انس قیاس کو غالب قرار دیتے ہیں اور اسے ترجیح دیتے ہیں اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

فانه قال القیاس مقدم علیٰ خبر الواحد ان خالفه لما رویٰ ان ابا هریرة لما روی من حمل جنازة فلیتوضاء قال له ابن

۱۔ نور الانوار، ص ۱۷۸۔

عباس ایلزمنا الوضوء من حمل عیدان یا بسته۔(۱)

حضرت امام مالک بن انس فرماتے ہیں اگر خبر واحد قیاس کے خلاف ہوتو قیاس کو تقدیم حاصل ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ نے روایت کی جو شخص جنازہ کی چارپائی اٹھائے تو اس پر وضو لازم ہے، تو حضرت عبداللہ بن عباس نے فرمایا تو کیا خشک لکڑیاں اٹھانے سے وضو لازم ہو جاتا ہے۔

یہ حضرت امام مالک قدس سرہ کا مؤقف اوران کی دلیل ہے۔اس سے اگر حنفیہ کو اختلاف ہوتو وہ مضر نہیں ہے کہ اس سے امام مالک قدس سرہ کا مؤقف تو ثابت ہو گیا کہ وہ ان جلیل القدر حضرات کی روایت کردہ حدیث پر بھی قیاس کو غالب قرار دیتے ہیں کہ اگر وہ قیاس کے خلاف ہو گی تو ترجیح قیاس کو ہو گی۔ اب حضرت ملا احمد جیون قدس سرہ دوسری صورت لکھتے ہیں:

و ان عرف بالعداته والضبط دون الفقه کانس و ابی هریره ان وافق حدیثه القیاس عمل به و ان خالفه لم یترک الا بالضرورة وهی انه لو عمل بالحدیث لانسدباب الرای من کل وجه، فیکون مخالفاً لقوله تعالٰی فاعتبروا یا اولی الابصار، والراوی فرض انه غیر فقیه والنقل بالمعنی کان مستفیضاً فیهم فلعل الراوی نقل الحدیث بالمعنی علی حسب فهمه، واخطاء، ولم یدرک مراد رسول الله صلی الله علیه وسلم. فلهذا کان مخالفًا للقیاس من کل وجه. فلهذه الضرورة یترک الحدیث ویعمل بالقیاس، هذا لیس ازدراء بابی هریره واستخفا فابه. معاذ الله منه، بل بیانا لنکتة فی هذا المقام. فتنبه کحدیث المصراة۔(۲)

۱۔ نورالانوار،ص ۱۷۸۔ ۲۔ نورالانوار،ص ۱۷۹۔

اور اگر راوی معروف بالعدالت والضبط ہو مگر اس میں تفقہ نہ ہو جیسے حضرت انس بن مالک اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما ہیں تو ان کی روایت کردہ حدیث اگر قیاس کے مطابق ہو تو اسے قبول کیا جائے گا۔ اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو بھی ضرورت ہی کے تحت اسے ترک کیا جائے گا۔ اور یہ ضرورت، کی بات اس لئے کی ہے کہ حدیث پر عمل کی وجہ سے رائے اور قیاس کا دروازہ ہر طرح سے بند ہو جائے گا۔ تو رائے اور قیاس کے دروازہ کا بند ہونا اللہ تعالیٰ کے ارشاد فاعتبروا یا اولی الابصار کے مخالف ہے۔ اور راوی اگر غیر فقیہ بھی ہو تو بھی اس کی روایت سے نقل بالمعنی کا استفاضہ تو ہوگا، ہوسکتا ہے راوی نے اپنی فہم کے مطابق حدیث کو نقل بالمعنی کیا ہو اور اس میں خطاء کر دی ہو اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی مراد تک رسائی نہ پا سکا ہو بایں سبب وہ من کل وجہ مخالف للقیاس ہو گئی ہو۔ چنانچہ اس ضرورت کے تحت حدیث کو ترک کیا جائے گا اور قیاس کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ اس میں حضرت ابو ہریرہ کی عیب جوئی اور ان کا استخفاف نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے پناہ دے۔ بس اس مقام میں بیان نکتہ کے لئے یہ بات کی گئی ہے۔ اور حدیث مصراۃ میں بھی یہی صورت حال ہے یعنی وہ بھی قیاس کے خلاف ہونے کی وجہ سے ترک کر دی گئی ہے۔

قارئین کرام! اس میں یہ عبارت غور وفکر کی دعوت دیتی ہے۔

و ان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهي انه لو عمل بالحديث لانسداب الرأى من كل وجه فيكون مخالفا لقوله تعالىٰ فاعتبروا يااولى الابصار۔

یعنی اگر حدیث قیاس کے خلاف ہو تو بھی ضرورت ہی کے تحت قیاس کو ترک کیا جائے گا اور یہ ضرورت کی بات اس لئے کی ہے کہ حدیث پر عمل کی وجہ سے رائے اور قیاس کا دروازہ ہر طرح سے بند ہو جائے گا، تو رائے اور قیاس کے دروازہ کا بند ہونا اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد فاعتبروا یااولی الابصار کے مخالف ہے۔

گویا علماء اصول کا موقف یہ ہے کہ عمل بالحدیث سے رائے اور قیاس کا دروازہ بند

ہو جائے گا۔ اس لئے اس کے مقابلہ میں وہ رائے اور قیاس کو باقی رکھنا چاہتے ہیں۔ اور علماء اصول بڑے واشگاف الفاظ میں کہہ رہے ہیں۔

فلهذه الضرورة يترک الحديث ويعمل بالقياس۔

یعنی اس ضرورت کے تحت حدیث کو ترک کیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ یہ کلمات ہمارے نہیں ہیں نورالانوار میں لکھے ہوئے ہیں اور ہم تو صرف ناقل ہیں۔ اور پھر یہ بھی لکھا:

هذا ليس ازدرأ بابى هريرة واستخفافا به

یعنی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت پر بحث سے ان کی عیب جوئی اور استخفاف نہیں ہے بلکہ بیان نکتہ مقصود ہے۔ گو اس مقام پر حضرت ابو ہریرہ کی روایت کردہ حدیث پر قیاس کو جو ترجیح دی گئی ہے اس سے نہ تو حضرت ابو ہریرہ کا استخفاف ہے اور نہ حدیث کا استخفاف ہے، جس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ اگر کسی صاحب علم کے ساتھ ایسی صورت حال پیش آ جائے تو اس وقت ''استخفاف حدیث'' کی بحث نہیں کھڑی کی جائے گی۔ اور اگر حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی نے **ماتقدم من ذنبک وما تأخر** کی تفسیر میں علم نحو کے قاعدہ کے مطابق تفسیر کی ہے تو اسے خبر واحد کے خلاف اور اس کے مقابلہ میں قرار دے کر ''استخفاف حدیث'' کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور اگر کسی نے غفلت میں اس پر کوئی ایسا حکم لگا دیا تو اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی۔ چنانچہ اسی موضوع پر حضرت محمد المعروف حسام الدین لکھتے ہیں:

> **ان كان الراوى معروفا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابى هريره وانس بن مالک، فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترک الا بالضرورة و انسداد باب الراى، وذلک مثل حديث ابى هريره فى المصراة۔(۱)**
>
> اگر راوی عدالت، حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو لیکن تفقہ میں معروف نہ ہو جیسے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما ہیں۔ اگر ان کی روایت کردہ حدیث قیاس کے موافق و مطابق ہو

۱۔ الحسامی، ص ۷۴۔

تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر قیاس کے مخالف ہو تو قیاس کو ترک
نہیں کیا جائے گا مگر کسی ضرورت میں ایسا کرنا پڑے، اس لئے کہ اس
سے رائے اور قیاس کا باب مسدود ہو جائے گا اس کی مثال حضرت
ابو ہریرہ سے روایت کردہ ''حدیث مصراۃ'' ہے کہ اسے قیاس کے
خلاف ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا گیا۔

یعنی ضرورت کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس کا بالکل ترک لازم نہ آئے، اس عبارت میں:

و ان خالفه لم يترك۔

کا جملہ قابل غور ہے یعنی اگر حدیث قیاس کے مخالف ہوگی تو بھی قیاس ترک نہیں کیا جائے گا۔ اصول فقہ کی تحقیق و تدوین حضرت عطاء ابن عبداللہ خراسانی تابعی نے نہیں کی ہے وہ اس سے بہت پہلے ۱۳۵ھ میں وفات پا چکے تھے۔ یہ کام علماء اصول نے کیا ہے اور وہ کہہ رہے ہیں کہ اگر حدیث قیاس کے خلاف ہو تو حدیث کو ترک کیا جائے گا۔ قیاس کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ گویا جب حدیث اور قیاس آپس میں متعارض ہو جائیں تو حدیث کو ترک کیا جائے گا۔ قیاس کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

حضرت علامہ عبیداللہ بن مسعود لکھتے ہیں:

والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة اى عبدالله بن مسعود و عبدالله بن عباس و عبدالله بن عمر رضى الله عنهم وزيد و معاذ و ابى موسىٰ اشعرى و عائشه و نحوهم، وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكى عن مالك رضى الله عنه ان القياس مقدم عليه۔ (۱)

اور معروف اگر معروف بالفقہ والاجتہاد ہو جیسے خلفاء راشدین اور

۱۔ التوضیح، ص ۲۶۸۔

حضرات عبادلہ ثلاثہ ہیں اور حضرت زید اور حضرت معاذ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اور ان کی طرح دوسرے حضرات صحابہ کرام ہوں تو ایسے معروف فی الفقہ والاجتہاد کی روایت کردہ حدیث چاہے وہ قیاس کے موافق ہو یا مخالف اسے قبول کیا جائے گا اور امام مالک سے یہ حکایت کی گئی ہے وہ اس طرح ان کی روایت کے قبول کے حق میں نہیں تھے ان کا کہنا یہ تھا کہ ایسی روایت پر بھی قیاس مقدم ہے۔

یعنی حضرت امام مالک رحمہ اللہ کا موقف یہ ہے اگر چہ وہ روایت ان جلیل القدر حضرات سے مروی ہو اگر قیاس کے خلاف ہوگی تو اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ اسی موضوع پر بحر العلوم حضرت مولانا عبد العلی قدس سرہ اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

وخبر الغير الفقيه المعروف بالروايه ايضاً مقبول يترك به القياس الا اذا خالف جميع الاقيسه. و انسدباب الراى بالكلية وهو مختار الامام عيسى بن ابان والقاضى امام ابى زيد۔(۱)

اور غیر فقیہ معروف بالروایت کی خبر بھی مقبول ہے اس سے قیاس کو ترک کیا جائے گا مگر یہ کہ وہ تمام قیاسات کے خلاف ہو۔ اور باب قیاس کا بالکلیہ بند ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ امام عیسیٰ بن ابان اور قاضی امام ابی زید کا یہی مختار ہے۔

ہمارا مقصود یہ بتانا ہے کہ علماء اعلام اور فقہاء انام کی ایک بڑی تعداد اس بات کی قائل تھی کہ قیاس کے مقابلہ میں حدیث کا ترک جائز ہے۔ اس لئے اس بارے کسی انتہا پسندانہ موقف کی تائید نہیں کی جاسکتی۔ اور کسی کو یہ حق نہیں دیا جا سکتا کہ وہ استدلالی اختلاف کی بنا پر ان کبرائے امت کی تکفیر کرتا پھرے، انہیں "خروج عن الاسلام" کی سند دیتا

۱۔ فواتح الرحموت، ص ۴۳۲۔

پھرے اور سرعام ان کی "تحلیق رأس" کرتا پھرے۔

حضرت ابوالبرکات نسفی لکھتے ہیں:

ان عرف بالروایة و العدالة، والضبط، والحفظ، ولکنه قلیل الفقه کابی هریره و انس بن مالک، و سلمان و بلال وغیرهم لمن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلی الله علیه وسلم والسماع منه مدة طویلة فی الحضر والسفر، ولکنه لم یکن من اهل الاجتهاد، فما وافق القیاس من روایته عمل به. وما خالف القیاس فان تلقته الامة بالقبول یعمل به، والا فالقیاس الصحیح شرعاً مقدم علی روایته فی ما ینسدباب الرای فیه۔(۱)

یعنی اگر راوی، روایت و عدالت اور ضبط و حفظ میں تو معروف ہو لیکن قلیل الفقہ ہو جیسے حضرت ابو ہریرہ، حضرت انس بن مالک، حضرت سلمان فارسی، حضرت بلال اور ان جیسے بزرگ ہوں جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے شرف صحبت اور آپ سے سماعت میں مشہور ہوں اور سفر و حضر میں طویل مدت ساتھ رہے ہوں لیکن مجتہد نہ ہوں۔ اگر ان کی روایت قیاس کے موافق ہوگی تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اور ان کی جو روایت قیاس کے خلاف ہو تو اگر اسے امت نے قبول کرلیا ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر ان کی روایت کو امت میں قبولیت حاصل نہ ہو تو پھر شرعی طور پر قیاس صحیح ان کی روایت کردہ حدیث پر مقدم ہوگا کیونکہ اگر ایسا نہیں کریں گے تو قیاس کا دروازہ بند ہو جائیگا۔

قارئین کرام! اس عبارت میں۔

فالقیاس الصحیح شرعاً مقدم علی روایته۔

۱۔ کشف الاسرار، ج ۲، ص ۲۶۔

تو شرعاً قیاس صحیح ان حضرات کی روایت کردہ حدیث سے مقدم وفوق ہوگا۔ تو اگر حدیث کے مقابلہ میں کسی مجتہد کا قول یا حضرات صحابہ اور تابعین میں سے کسی کا قول راجح قرار دینا کفر وضلالت ہوتا تو علماء اصول یقیناً ایسا کوئی قاعدہ اور ضابطہ قائم نہ کرتے۔ اور تقریباً بارہ تیرہ سو سال سے اس پر عمل پیرا نہ ہوتے۔ اور مدارس کے طلبہ کو یہ نہ پڑھایا جاتا مگر یارانِ تکفیر و تضلیل تو تیز گامی میں دیدہ بینا سے محروم ہو گئے۔ اور استدلالی طور پر ''ترک حدیث'' کو کفر وضلالت سے تعبیر کرنے لگے۔ فخر الاسلام حضرت بزدوی لکھتے ہیں:

اما روایة من لم یعرف بالفقه ولکنه معروف بالعدالة والضبط مثل ابی هریره و انس بن مالک رضی الله عنهما، فان وافق القیاس عمل به و ان خالفه لم یترک الا بالضرورة و انسداد باب الرای۔ (۱)

وہ حضرات اہلِ علم جو تفقہ میں تو معروف نہیں ہیں لیکن عدالت وضبط میں معروف ہیں جیسے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما تو ان کی روایت کردہ حدیث قیاس کے موافق ہوگی تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر قیاس کے خلاف ہوگی تو بھی اسے ضرورت کے تحت ترک کیا جائیگا تا کہ قیاس اور رائے کا دروازہ بند نہ ہو جائے۔

اس عبارت میں بھی ''وان خالفہ لم یترک الا بالضرورۃ'' کے کلمات موجود ہیں یعنی قیاس آخر کسی کا قول تو ہوگا تو ضرورت کے تحت اس قول کے مقابلے میں حدیث ترک کر دی جائے گی۔ تو اگر حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی نے ما تقدم من ذنبک وما تأخر میں علم نحو کے قاعدہ ''تقدیر مضاف'' کے مطابق اس کی تفسیر کر لی ہے تو انھوں نے کوئی غلط کام نہیں کیا ہے۔ جو لوگ اسے غلط کہہ رہے ہیں وہ اپنی غلطی کا اعتراف کریں۔ اور ایک تابعی پر اتہامات و الزامات سے اپنی زبانوں کو لگام دیں۔ اسی میں فلاح ہے۔ حضرت امام ابوبکر سرخسی حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے بارے میں لکھتے ہیں:

۱۔ کنز الوصول الی معرفة الاصول، ص ۱۵۹۔

وما خالف القياس، فان تلقته الامة بالقبول فهو معمول به، والا فالقياس الصحيح شرعاً مقدم علی روایته فی ما ینسدباب الرای فیه۔(۱)

یعنی وہ روایت جو حضرت ابو ہریرہ اور ان جیسے حضرات سے مروی ہوتو اگر وہ قیاس کے خلاف ہے اور امت نے اسے قبول کرلیا ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قبول امت کی طاقت اسے حاصل نہیں ہے تو قیاس صحیح اس کی روایت پر شرعاً مقدم ہوگا۔ ورنہ قیاس و رائے کا دروازہ بند ہو جائے گا۔

اب وہ لوگ جنہوں نے اپنا مؤقف یہ بنا رکھا ہے کہ حدیث کے مقابلہ میں کسی کے قول کو ترجیح نہیں دی جاسکتی اور ''تکفیر کی وجہ اس حدیث پر عطاء خراسانی کے قول کو ترجیح دینا ہے'' اور قیاس جو کسی کی فکری کاوش کا ثمرہ ہوتا ہے وہ بھی کسی کا قول ہوتا ہے۔ حضرت نظام الدین شاشی سے لے کر حضرت امام سرخسی تک ''اصول'' کے ائمہ کرام اس کا درجہ متعین کر رہے ہیں اور ان صورتوں کو بیان کر رہے ہیں جن میں قیاس کو ترجیح دی جاتی ہے۔ حضرت امام ابوزید دبوسی لکھتے ہیں:

الاصل عند اصحابنا ان خبر الآحاد متی ورد مخالفاً لنفس الاصول مثل ما روی عن النبی علیه الصلوٰة والسلام انه اوجب الوضوء من مس الذکر، لم یقبل اصحابنا هذا الخبر لانه ورد مخالفا للاصول، لانه لیس فی الاصول انتقاض الطهارة بمس بعض اعضاءه۔(۲)

ہمارے علماء حنفیہ کے نزدیک ایک قاعدہ ہے کہ جب خبر واحد ''نفس اصول'' کے خلاف آجائے جیسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مروی ہے کہ آلہ تناسل کے لمس سے وضوء واجب ہے یعنی اس سے وضو ٹوٹ

۱۔ تمہید الفصول فی الاصول، ج ۱، ص ۳۴۱۔ ۲۔ تاسیس النظر، ص ۵۷۔

جاتا ہے اور نیا وضوء ضروری ہوتا ہے، تو ایسی روایت کو ہمارے علماء
حنفیہ قبول نہیں کرتے اسلئے کہ یہ ''اصول'' کے خلاف ہے اسلئے کہ بعض
اعضاء کے مس اور لمس سے وضوء کا ناقض ہونا اصول میں نہیں ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ علماء حنفیہ نے اس فن میں دراست و تجربہ کی بنیاد پر کچھ اصول بنا رکھے ہیں۔ ان کے خلاف اگر کوئی حدیث یا روایت آئے گی تو وہ اسے قبول نہیں کریں گے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر وہ حدیث **الوضوء مما مسة النار** اور **الوضوء من مس الذکر** کو قبول نہیں کرتے، تو حدیث کو اس لئے قبول نہ کرنا کہ وہ ہمارے بنائے ہوئے اصل اور قاعدہ کے خلاف ہے۔ قیاس کو حدیث پر بالا کرنا ہے۔ تو اگر ایک تابعی حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی کے تفسیری قول کو قبول کرنا، اسے خبر واحد یا حدیث کے مقابلہ بالا قرار دینا کفر ہے تو حضرت امام ابو زید دبوسی جو ۴۳۰ھ میں وفات پا چکے ہیں اور علماء حنفیہ ان کے طریقہ کے مطابق چل رہے ہیں تو ان پر کیا حکم لگایا جائے گا۔

اس ساری بحث سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت امام مالک علیہ الرحمۃ حضرات خلفاء راشدین اور دوسرے فقہاء صحابہ کرام کی روایت پر بھی قیاس کو غالب اور بالا قرار دیتے ہیں کہ اگر وہ قیاس کے خلاف ہوئی تو قبول نہیں کی جائے گی۔ اور علماء حنفیہ کا مؤقف یہ ہے کہ اگر غیر فقہاء صحابہ کرام سے کوئی روایت ہوگی تو وہ قیاس کے مطابق ہوگی تو قبول ہوگی ورنہ ترک کر دی جائے گی اور اس میں بعض حضرات کا مؤقف یہ ہے کہ اگر وہ قیاس کی تمام صورتوں کے خلاف ہوگی تو اسے ترک کر دیا جائے گا۔ کیونکہ اگر اس حالت میں بھی اسے ترک نہ کیا تو قیاس کے دروازہ کے بند ہونے کا اندیشہ ہے جب کہ اسے مفتوح اور کشادہ رکھنا **فاعتبروا یا اولی الابصار** کا تقاضا ہے۔

ہم نے اصول فقہ کی جن کتابوں کو مآخذ بنا کر بات کی ہے ان میں اکثریت درس نظامی کے نصاب میں شامل ہیں یا ان کی اصل ہیں۔ تو جب ہمارے تعلیم و تربیت کے نظام میں یہ قواعد و اصول داخل ہیں جو کسی حدیث کے قبول اور ترک کو متعین کرتے ہیں تو پھر اس کے خلاف بات کر کے یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ:

''خبر واحد پر کسی کے قول اور قیاس کو راجح قرار دینا کفر ہے۔''
ہوسکتا ہے کہ ان کتابوں کے کسی شارح اور محشی نے ان سے اختلاف کیا ہو مگر وہ اس شارح اور محشی کی رائے ہوگی۔ اس سے ان حضرات کے مؤقف پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

امام سرخسی کا مؤقف اور اس کی مثال

حضرت امام سرخسی قدس سرہ کے حوالے سے ہم ایک مثال پیش کرنا چاہتے ہیں تاکہ بات بالکل واضح ہو جائے اور اہل حق کو حق قبول کرنے میں کوئی عذر نہ رہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

قلنا : اذا انسد باب الرای فیما روی و تحققت الضرورة بکونه مخالفا للقیاس الصحیح فلا بدمن ترکه، لان کون القیاس الصحیح حجة ثابت بالکتاب والسنة والاجماع فما خالف القیاس الصحیح من کل وجه فهو فی المعنی مخالف للکتاب والسنة المشهورة والاجماع. و بیان هذا فی حدیث المصراة، فان الامر برد صاع من تمر مکان اللبن قل او کثر مخالف للقیاس الصحیح من کل وجه، لان تقدیر الضمان فی العدوانات بالمثل أو القیمة حکم ثابت بالکتاب والسنة والاجماع، و کذلک فیما یرویه سلمه بن المحبق ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال فیمن وطی جاریة امراته، فان طاوعته فهی له وعلیه مثلها وان استکرهها فهی حرة وعلیه مثلها، فان القیاس الصحیح یرد هذا الحدیث و یتبین انه کالمخالف للکتاب والسنة المشهوره والاجماع۔ (۱)

۱۔ تمہید الفصول، ج ا، ص ۳۴۳۔

جو چیز روایت کی گئی ہے اس میں رائے اور قیاس کا باب جب بند ہو گیا
اور ضرورت متحقق ہو گی بایں طور کہ وہ روایت قیاس صحیح کے خلاف ہے تو
اس کا ترک لازم ہو گیا۔ اس لئے کہ قیاس صحیح کا حجت ہونا کتاب وسنۃ
اور اجماع سے ثابت ہے۔ چنانچہ جو روایت قیاس صحیح کی من کل
وجہ مخالف ہے پس یہ مفہوم ہے کتاب، سنۃ مشہورہ اور اجماع کی
مخالفت کا۔ اور حدیث مصراہ میں اس کا بیان ہے۔ اس لئے کہ خرما کے
ایک صاع کا دودھ کے بدلے میں لوٹانے کا امر دودھ کے قلیل وکثیر
کے مقابلہ میں قیاس صحیح کا ہر جہت سے مخالف ہے۔ اس لئے مظالم
کے تاوان کی مقدار مثل ہے یا قیمت ہے اور یہ حکم کتاب، سنت اور
اجماع سے ثابت ہے اور اسی طرح سلمہ بن محبق سے جو مروی ہے اس
میں بھی یہی صورت حال ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے
کہ جس شخص نے اپنی بیوی کی کنیز سے وطی کی اگر اس کنیز نے اس کی
مطاوعت کی ہے تو وہ اس کے شوہر کی ہے اور اس شوہر پر اس کی مثل
لازم ہے۔ اور اگر اس نے جبر سے وطی کی تو وہ آزاد ہے اور اس شخص
پر اس کی مثل لازم ہے۔ پس قیاس صحیح اس حدیث کو رد کرتا ہے اور اس
بات کو ظاہر کرتا ہے کہ بے شک وہ کتاب اور سنت مشہورہ اور اجماع
کے مخالف کی طرح ہے۔

حضرت سرخسی قدس سرہ نے اس بات کو بالکل منکشف وواضح کر دیا کہ اگر خبر واحد
قیاس صحیح کے خلاف ہوئی تو اسے ترک کر دیا جائے گا وہ یہ عبارت خاص طور پر لکھتے ہیں:

**لان کون القیاس الصحیح حجۃ ثابت بالکتاب والسنۃ
والاجماع فما خالف القیاس الصحیح من کل وجہ فھو فی
المعنی مخالف للکتاب والسنۃ المشھورہ والاجماع۔**

یعنی قیاس صحیح ایسی حجت ہے جو کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت

ہے۔ پس قیاس صحیح کی مِنْ کُلِّ وجہ کوئی چیز مخالف ہوگی وہ اصل میں کتاب، سنت مشہورہ اور اجماع کے مخالف ہوگی۔ چنانچہ حضرت سرخسی اسی نکتہ پر لکھتے ہیں۔

قیاس صحیح اس حدیث کو رد کر رہا ہے اور اس چیز کو ظاہر کر رہا ہے وہ کتاب، سنت مشہورہ اور اجماع کی مخالف کی طرح ہے۔

حضرت سرخسی قدس سرہ کے اس بیان کے بعد یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح ظاہر ہوگئی کہ اگر کسی ضرورت کے تحت خبر واحد کو ترک کر دیا جائے خصوصاً جب قیاس صحیح اس کے مقابلہ میں ہو تو یہ قاعدہ حق ہے۔ اور اس کے مطابق خبر واحد کا تارک کافر، ضال وغیرہ کچھ بھی نہیں اور مولانا سعیدی کا یہ مؤقف

''حدیث پر عطاء خراسانی کے قول کو ترجیح دینا کفر ہے۔'' اختراعات اور مصنوعات سعیدیہ میں سے ہے، جس سے علماء اسلام کی تکفیر کی جارہی ہے۔ اعاذنا اللہ منہ۔

علماء حدیث کا مؤقف

اس بحث کے اختتام پر حضرت خطیب بغدادی قدس سرہ جو ممتاز محدث ہیں، کا نکتہ نظر آپ کے باصرہ نواز کرنا چاہتے ہیں تاکہ علماء اصول اور علماء حدیث کی باہم مطابقت سے ترک خبر واحد کے ایضاح میں کوئی ابہام نہ رہے اور اس کے ثبوت میں کوئی تشکیک نہ رہے۔ حضرت خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

خبر الواحد لایقبل فی شیء من ابواب الدین الماخوذ علی المکلفین العلم بها والقطع علیها، والعلة فی ذلک انه اذا لم یعلم ان الخبر قول رسول الله صلی الله علیه وسلم، کان ابعد من العلم بمضمونه، فاما ماعدا ذلک من الاحکام التی لم یوجب علینا العلم بان النبی صلی الله علیه وآله وسلم قررها و اخبر عن الله عزوجل، فان خبر الواحد فیها مقبول،

والعمل به واجب، ویکون ما ورد فیه شرعا لسائر المکلفین ان یعلم به۔ (۱)

خبر واحد دین کے ایسے معاملات جو مکلفین پر یقین وقطعیت سے لازم ہوتے ہیں، میں قبول نہیں کی جائے گی۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ جب یہ بات ہی نہیں معلوم کہ جو خبر دی جارہی ہے وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہے بھی اور ایسا مضمون ومفہوم یقین سے بہت دور کر دیتا ہے۔ اس کے ماسوا جو احکام ہیں جو ہم پر قطعیت کے ذریعہ واجب نہیں ہوتے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے انہیں ثابت رکھا ہے اور اللہ تعالیٰ سے ان کی خبر دی ہے۔ ان میں خبر واحد مقبول ہے اور اس کے ساتھ عمل واجب ہے اور اس باب میں جو چیز مروی ہے تمام مکلفین کے لئے شرعاً ان کا جاننا ضروری ہے۔

یعنی دین کے وہ معاملات جو قطعیت ویقین سے واجب ولازم ہوتے ہیں، ان میں خبر واحد قبول نہیں ہوگی یعنی عقائد کے باب میں قبول نہیں ہوگی اور اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کا قول رسول ہونے میں وہم وتشکیک پائی جاتی ہے۔ اور ان کے ماسوا اعمال میں اسے قبول کیا جائیگا اور ان اعمال پر عمل بھی لازم ہوتا ہے۔

عقل کے مخالف حدیث کا حکم:

حضرت خطیب بغدادی مزید لکھتے ہیں:

ولا یقبل خبر الواحد فی منافات حکم العقل و حکم القران الثابت المحکم والسنة المعلومة، والفعل الجاری مجری السنة، وکل دلیل مقطوع به وانما یقبل به فیما لا یقطع به۔ (۲)

۱۔ الکفایه فی علم الروایه۔ص۶۰۵۔ ۲۔ الکفایه فی علم الروایه۔ص۶۰۶۔

عقلیت کے خلاف میں خبر واحد قبول نہیں کی جائے گی اور قرآنِ حکیم
سے جو حکم محکم طور پر ثابت ہو رہا، سنۃ معلومہ، وہ کام جو سنت کے قائم
مقام جاری ہے اور ہر قطعی دلیل کے خلاف خبر واحد قبول نہیں کی جائے
گی، اور غیر قطعی چیزوں میں خبر واحد کو قبول کیا جائے گا۔

یعنی عقل و قیاس کے خلاف خبر واحد قبول نہیں ہوگی اور وہ عقل جو انسان میں ہوتی ہے اس کے خلاف کوئی حدیث ہوگی تو قبول نہیں ہوگی۔ اگر یہ کام کفر ہوتا تو حدیث کے قبولیت کی شرائط میں شامل نہ ہوتا۔ اوراسی طرح ہر قطعی دلیل کے مقابلہ میں بھی قبول نہیں ہوگی۔

اَلْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ اَوْلٰى مِنَ الْحَدِيْثِ

قیاس کے مقابلہ میں خبرواحد کو ترک کر دینا یہ وہ عمل ہے جو علماء حدیث کو بھی قبول ہے چنانچہ اس مسئلہ کی وضاحت میں حضرت خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

اذا روی رجل عن شیخ حدیثا یقتضی حکم من الاحکام فلم یعمل به، لم یکن ذلک جرحاً منه للشیخ، لانه تحمل ان یکون ترک العمل بالخبر لخبر آخر یعارضه، او عموم، او قیاس، او یکونه منسوخًا عنده، او لانه یری ان العمل بالقیاس اولٰی منه، واذا احتمل ذلک لم یجعله قدحًا فی راویه۔(۱)

جب کسی آدمی نے شیخ سے کوئی ایسی حدیث روایت کی جو احکام میں سے کسی حکم کا تقاضا کرتی ہے لیکن وہ آدمی خود اس پر عمل نہیں کر رہا تو اس کی طرف سے وہ شیخ پر جرح تصور نہیں کی جائے گی۔ اس لئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ حدیث پر عمل نہ کرنا کسی دوسری حدیث کی وجہ سے ہو جو اس کی معارض ہو۔ یا اس میں عموم ہو یا قیاس کی وجہ سے اس

۱۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۱۸۶۔

پر عمل نہ کر رہا ہو یا اس کے نزدیک وہ حدیث منسوخ ہو اس لئے اس پر
عمل نہ رہا ہو یا اس کا مؤقف یہ ہو کہ قیاس پر عمل کرنا اس حدیث پر عمل
کرنے سے اولیٰ ہو۔ جب یہ احتمال ہوں تو اس صورت میں اسے
راوی کی قدح اور برائی پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

یعنی اگر کوئی شخص اپنی روایت کردہ حدیث پر عمل پیرا نہ ہو تو اس میں اس کے شیخ کے لئے کوئی برائی کا پہلو نہیں ہے۔ حضرت خطیب کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے۔ مگر اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ حضرت خطیب بغدادی کی بیان کردہ ان پانچ وجوہات میں سے کسی ایک کی وجہ سے بھی وہ حدیث پر عمل نہیں کرتا تو اس میں بھی کوئی قدح اور برائی نہیں ہے۔ یعنی ایک حدیث پر معارض حدیث کی وجہ سے عمل نہ کرنا، یا اس حدیث میں عموم پایا جاتا ہے تو وہ اس سے فائدہ اٹھا کر دوسری جہت سے عمل کرتا ہے۔ یا وہ قیاس پر عمل کرنے کی وجہ سے حدیث پر عمل نہیں کرتا یا اس حدیث کو وہ منسوخ سمجھتا ہے اس لئے اس پر عمل نہیں کرتا یا وہ اس حدیث کے مقابلہ میں قیاس پر عمل کرنا اولیٰ سمجھتا ہے تو ان پانچوں صورتوں میں حدیث پر عمل نہ کرنا کوئی برائی نہ ہوا۔

حضرت خطیب بغدادی کی بیان کردہ پانچ وجوہات جن سے حدیث پر عمل نہ کرنے میں کوئی برائی نہیں ہے ان میں ایک تو قیاس ہے یعنی حضرت خطیب بغدادی کے نزدیک قیاس کی وجہ سے حدیث پر عمل نہ کرنا اور اس کو ترک کر دینا ایک جائز عمل ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ:

ان العمل بالقیاس اولی منه۔

یعنی ای من الحدیث ۔ ایک تو قیاس کی وجہ سے حدیث پر عمل کا ترک کرنا اور قیاس پر عمل کرنا ہے۔ دوسرا یہ کہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس پر عمل کرنے کو اولیٰ سمجھنا ہے۔

بہرحال حضرت خطیب بغدادی کی اس عبارت کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ یہ عمل نہ تو شیخ میں برائی کے کسی پہلو کا جواز مہیا کرتا ہے اور نہ ہی اس شخص کے لئے جو اس حدیث پر عمل ترک کر رہا ہے کی برائی کا کوئی جواز مہیا کرتا ہے۔ حضرت خطیب بغدادی اس کی ایک مثال

پیش کرتے ہیں:

حدثنا عبدالله بن مسلمه عن مالک عن نافع عن عبدالله بن عمر، ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال المتبایعان کل واحد منهما بالخیار علی صاحبه مالم یتفرقا الا بیع الخیار. فهذا رواه مالک ولم یعمل به، وزعم انه رای اهل المدینة علی العمل بخلافه، فلم یکن ترک العمل به قدحًا لنافع۔(۱)

یعنی حضرت امام مالک، نافع عن ابن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ ''متبایعان میں سے ہر ایک کو اپنے صاحب پر خیار ہے۔ جب تک وہ الگ نہ ہو مگر بیع خیار میں'' اس حدیث کو امام مالک نے روایت کیا ہے مگر اس پر عمل نہیں کیا۔ اور ان کا خیال یہ ہے کہ ہم نے اہل مدینہ کو اس کے خلاف عمل کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ چنانچہ امام مالک کا اس حدیث پر عمل نہ کرنا حضرت نافع کے لئے قدح نہیں ہے۔

تو جب حضرت نافع کے لئے اس میں قدح اور برائی نہیں ہے تو امام مالک کے لئے بھی اس میں قدح اور برائی نہیں ہے کہ انہوں نے اس وقت کے اہل مدینہ جو تابعین اور تبع تابعین پر مشتمل تھے، کے عمل کے مقابلہ میں حدیث رسول کو قبول نہیں کیا بلکہ اہل مدینہ کے عمل کو راجح قرار دیا ہے تو اگر امام مالک کا یہ عمل نعوذ باللہ من ذالک کفر ہوتا تو حضرت خطیب بغدادی اس سے اجتناب کا حکم ضرور دیتے، بلکہ وہ تو اس عمل کو بطور دلیل پیش کر رہے ہیں۔ ہم نے اس بحث کا عنوان بھی حضرت خطیب بغدادی کی عبارت ہی سے لیا ہے۔ چونکہ امام مالک نے اس حدیث کو جو خبر واحد ہے دلیل سے ترک کیا ہے اور دلیل بھی وہ ہے جو ان ہی تک محدود ہے کیونکہ ان کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ اہل مدینہ کے عمل کو اجماعی حیثیت دیتے

۱۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۱۸۶۔

ہیں، اس لئے انہوں نے خبر واحد کو اہل مدینہ کے عمل سے ترک کیا ہے۔ تو فقہاء محدثین میں سے کسی نے ان کی تکفیر نہیں کی۔ اب مولانا سعیدی ایک دفعہ پھر اپنے اس مکتوبہ کو دیکھے۔

تکفیر کی وجہ اس صحیح حدیث کو ضعیف کہنا نہیں ہے حتیٰ کہ یہ جواب دیا جائے کہ محدثین کے درمیان حدیث کی صحت اور ضعف میں اختلاف ہوتا رہتا ہے بلکہ تکفیر کی وجہ اس حدیث پر عطاء خراسانی کے قول کو ترجیح دینا ہے۔ (۱)

یعنی حدیث کو نحیف و نزار کمزور و ناتوان اور ضعیف کہنا استخفاف حدیث نہیں ہے کیونکہ یہ تو سب ضعیف کی تعبیرات ہیں کہ وہ وجہ کفر بنے بلکہ تکفیر کی وجہ اس حدیث پر عطاء خراسانی کے قول کو ترجیح دینا ہے۔ یہ استخفاف حدیث ہے اور یہ کفر ہے۔ اور اگر وجہ کفر یہی ہے تو حضرت امام مالک اور حضرت خطیب بغدادی دونوں اکابرین کا کیا ہوگا، کیا مولانا سعیدی اکابرین کو مسلمان دیکھنا نہیں چاہتے۔

حضرت خطیب بغدادی قیاس پر عمل کو حدیث کے مقابلہ میں اولیٰ قرار دے رہے ہیں اور امام مالک اہل مدینہ کے عمل کو حدیث پر عمل کرنے پر راجح قرار دے رہے ہیں جب کہ اس حدیث کے راوی بھی وہ خود ہیں اور مولانا سعیدی ''اولیٰ اور ترجیح'' کے اس عمل کو کفر قرار دے کر خطیب بغدادی قدس سرہ اور امام مالک کو اسلام بدر کر رہے ہیں۔ اگر ایسا ہی ہے تو یہ بہت بری بات ہے۔ خوارج کی طرح اکابر و اسلاف کی تکفیر ناپسندیدہ عمل ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اکابر کی تعظیم و توقیر کی توفیق عطا فرمائے۔

حضرت پرہاروی اور ترکِ حدیث

حضرت شیخ عبدالعزیز پرہاروی قدس سرہ حدیث صحیح اور قول مجتہد کے مقابلہ اور معارضہ میں ہونے کی صورت میں لکھتے ہیں۔

اعلم ان العلماء فیہ علی قولین احدھما الاخذ بقول

۱۔ جواب تحقیقی مقالہ، ص ۵۰۔

المجتهد حملا علی انه اطلع علی هذا الحدیث فوجده منسوخا او مرجوحا وھو مذھب عامه من یتقلد ویتعصب فی التقلید۔(۱)

علماء کرام کے اس سلسلہ میں دو قول ہیں ان میں سے ایک یہ ہے مجتہد کا قول قبول کرنا اس پر محمول کرتے ہوئے کہ مجتہد اس حدیث پر مطلع ہوئے تو انہوں نے اس حدیث کو منسوخ یا مرجوح پایا ہے۔ یہ عامہ مقلدین اور تقلید میں شدت رکھنے والوں کا مذہب ہے۔

یعنی یہ مذہب ان علماء کرام کا ہے جو تقلید میں شدت رکھتے ہیں اور حضرت پرہاروی ''عامۃ'' کہہ کر ان کی کثرت بتا رہے ہیں کہ ''حدیث'' کے مقابلہ میں قول مجتہد پر عمل کیا جائے گا۔ اور عامہ فقہاء کرام کا یہی مؤقف ہے۔ اگر یہ مذہب و مؤقف کفر ہوتا تو حضرت پرہاروی قدس سرہ ان کی تکفیر کرتے اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ لوگ جو حدیث کے مقابلہ میں قول مجتہد کو ترجیح دیتے ہیں وہ علماء اسلام بھی ہیں اور کثیر تعداد بھی رکھتے ہیں اور مولانا سعیدی کہتے ہیں کہ حدیث پر کسی کے قول کو ترجیح دینا کفر ہے۔

لیکن یہ بات یاد رہے کہ حضرت پرہاروی عقائد و نظریات کی بات نہیں کر رہے کیونکہ وہ اس بات کی ''نبراس'' میں صراحت کر چکے ہیں کہ عقائد میں اخبار احاد کو قبول ہی نہیں کیا جاتا۔ یہ بات مسائل کی ہو رہی ہے مگر ان میں عامہ فقہاء کرام اس بات کے قائل ہیں کہ حدیث کے مقابلہ میں قول مجتہد ہی قبول کیا جائے گا اور اس میں انہیں شدت بھی ہے۔ اور ہماری بحث بھی ''یقین و عقیدہ'' کے حوالے سے ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عصمت قطعیات کے قبیل سے ہے اور خبر واحد دلیل ظنی ہوتی ہے۔ دلیل ظنی سے نہ عقیدہ کا اثبات کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس کی نفی کی جا سکتی ہے۔ اب مولانا سعیدی بتائیں کہ وہ حضرت پرہاروی قدس سرہ کے بارے کیا مؤقف اختیار کریں گے کیونکہ وہ تو حدیث پر قول مجتہد کو ترجیح دینے والوں کو علماء اسلام بھی تسلیم کر رہے اور ان کی کثرت کو بھی قبول کر رہے ہیں۔

۱۔ کوثر النبی، ص ۵۳۔

مولانا فرنگی محلی اور ترکِ حدیث

حضرت مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی لکھتے ہیں:

وهل يشترط كون خبر الواحد موافقاً للقياس؟ الذى ذكره المتاخرون فى اصحابنا، هو انه يشترط ذلك اذا كان الراوى غير فقيه كانس و سلمان و بلال، ووجهوه بان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم، و كان النقل بالمعنى مستفيضا فى ما بينهم، والناقل لما كان غير فقيه لا يؤمن من ان ينقله بحيث يفوته بعض المراد فتدخل الشبهة فيه، والقياس يخلو عنها، فيحتاط فى مثله فيترك الحديث لئلا ينسد باب الراى المفتوح بقوله تعالىٰ فاعتبروا يا اولى الابصار و مثلوه بحديث المصراة، اسم مفعول من التصربه، وهى جمع اللبن فى الضرع، بالسد او ترك الحلب ليتخيل المشترى انها كثيرة اللبن، فيغتر باشترائه، وهو ماروى البخارى وغيره عن ابى هريره رضى الله تعالىٰ عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وعلىٰ آله وسلم لا تصروا الابل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخيرين النظرين بعد ان يحلبها، ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر، فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح، فان تقدير ضمان العدوان بالمثل ان كان مثليا وبالقيمة ان كان من ذوات القيم والمختار عدم اشتراط ذلك۔(۱)

ہمارے علماء حنفیہ میں سے متاخرین فقہاء کرام نے خبر واحد کی قبولیت

۱۔ ظفر الامانی، ص ۶۹۔

کے لئے قیاس کی موافقت شرط قرار دی ہے۔ یہ شرط اس وقت ہے
جب راوی حضرت انس، حضرت سلمان فارسی اور حضرت بلال رضی
اللہ عنہم کی طرح غیر فقیہ ہو اور اس کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ حضور علیہ
الصلوٰۃ والسلام کی حدیث مبارکہ کا ضبط و حفظ بڑا کام ہے، اور حضرات
صحابہ کرام میں نقل بالمعنی سے استفاضہ کیا جاتا تھا اور جب ناقل غیر
فقیہ ہو تو وہ منتقل کرنے میں اس کی قوت نہیں رکھتا اور بعض مراد اس
سے فوت ہو جاتی ہے تو اس ذریعہ اس میں شبہ داخل ہو جاتا ہے۔ اور
قیاس اس شبہ سے خالی ہوتا ہے۔ چنانچہ اس جیسی مثل میں احتیاط کی
جاتی ہے اور حدیث ترک کر دی جاتی ہے تاکہ **فاعتبروا یا اولی
الابصار** سے رائے کا دروازہ جو کھلا ہوا ہے۔ وہ بند نہ ہو جائے۔ اور
اس کی مثال حدیث مصراۃ ہے۔ مصراۃ، تصریہ سے اسم مفعول کا صیغہ
ہے۔ اور اس کا معنی تھنوں میں دودھ کا جمع کرنا ہوتا ہے۔ تھنوں کے
باندھ دینے کی وجہ سے یا دودھ نہ دوھنے کی وجہ سے دودھ کو روک دینا
اور جمع کرنا ہوتا ہے تاکہ مشتری اسے زیادہ دودھ دینے والی سمجھ کر اس
کی خریداری کے لئے تیار ہو جائے اور وہ بخاری وغیرہ کی وہ روایت
ہے جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کی گئی ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ
والسلام نے فرمایا کہ اونٹنی اور بھیڑ بکری کا دودھ ان کے تھنوں میں جمع
نہ کرو۔ چنانچہ جو شخص ایسا جانور خریدے تو وہ دودھ دوھنے کے بعد دو
چیزوں میں اختیار رکھتا ہے کہ اگر وہ راضی ہے تو اس جانور کو اپنے پاس
رکھ لے۔ اور اگر اسے ناپسند ہے تو واپس لوٹا دے اور اس صورت میں
خرما کا ایک صاع بھی دے۔

پس یہ حدیث قیاس صحیح کے مخالف ہے اس لئے کہ تاوان میں دستور یہ ہے کہ اگر وہ
چیز مثلی ہے تو تاوان مثلی ہوگا اور اگر وہ چیز قیمت دار ہے تو تاوان قیمت ہوگا اور ایک صاع خرما
کا شرط نہ ہونا مختار ہے۔

حضرت مولانا فرنگی محلی نے یہ لکھا ہے "هذا الحديث مخالف للقياس الصحيح" کہ یہ حدیث قیاس صحیح کے مخالف ہے۔تو ایسی صورت میں ترکِ حدیث کا عمل ہوگا۔تو اگر قیاس یا کسی قول کے مقابلہ میں ترکِ حدیث صحیح جسے خبر واحد بھی کہا جاتا ہے کفر ہوتا تو مولانا فرنگی محلی اسے قاعدہ اور ضابطہ کے طور پر ہرگز پیش نہ کرتے۔ان کا اس حدیث کو پیش کر کے قیاس کے مقابلہ میں ترکِ حدیث کی مثال دینا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ علماء کا معمول کا طریقہ کار ہے اس میں کفر تلاش کرنا یا اسے کفر قرار دینا بے خبری اور بے قاعدگی کا مظاہرہ کرنا،اور چشم علم کو بند کرنے کے مترادف ہے اور لَا يَعْلَمُوْنَ وَلَا يَفْقَهُوْنَ کا عبرتناک نمونہ ہے۔یاد رہے کہ یہ حدیث اعمال سے متعلق ہے اور ترکِ حدیث کا عمل اعمال میں ہو رہا ہے اور عقیدہ کے باب میں خبر واحد کے ظنی ہونے کی وجہ سے اسے قبول ہی نہیں کیا جاتا۔اے اللہ! ہم سب کو دلِ حق شناس اور دیدۂ بینا عطا فرما اور حقائق قبول کرنے سے دل بندی اور چشم بندی کی مرض لا دوا سے شفاء عطا فرما اور عرفان حق میں ہمارا شرح صدر فرما اور اکابر و اسلاف کے شجر علم کے سائے میں مستقر عطا فرما۔اے فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ اور اے مقلب القلوب یہ تیرا ہی منصب ہے تو ہی ارضِ قلب کو آباد کرنے والا ہے۔

خبر واحد کا قبول نہ کرنا

حضرات علماء حنفیہ نے بھی تعدّدِ رواۃ کے لحاظ سے حدیث کی مشہور تین قسمیں کی ہیں۔ متواتر، مشہور اور خبر واحد۔ چنانچہ ائمہ اصول نے ان کے قبول کرنے کے احکام بیان کئے ہیں اور ان درجات کو بیان کیا ہے جو ان کے آپس میں ہیں اور کس نوعیت کے مسائل ان سے استنباط ہو سکتے ہیں، ان کا بھی ذکر کیا ہے اور کوئی انہیں دانستہ طور پر ترک کر دے یا تاویل کر کے ترک کر دے تو اس کا بھی حکم بیان کیا ہے۔ چنانچہ حضرت فخر الاسلام بزدوی لکھتے ہیں:

فصار المنکر المتواتر و مخالفه کافراً۔(۱)

حدیث متواتر کا منکر اور مخالف کافر ہوگا اور اگر وہ قطعی الدلالت بھی ہو تو دلیل قطعی ہوگی۔ یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ و اسلام سے اس کی اسناد اتنی قوی اور روشن ہے کہ اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا اور حدیث مشہور کے بارے میں لکھتے ہیں:

ان المشهور من الاخبار یضلل جاحده ولا یکفر مثل حدیث المسح علی الخفین و حدیث الرجم وهو الصحیح عندنا۔(۲)

یعنی خبر مشہور کا دانستہ انکار کرنے والے کو گمراہ تو قرار دیا جائے گا مگر اسے کافر نہیں کہا جائے گا جیسا کہ موزوں پر مسح کرنے والی حدیث اور سنگسار کرنے والی حدیث ہے کہ یہ دونوں مشہور حدیثیں ہیں ان کے انکاری کی تضلیل تو کی جا سکتی مگر تکفیر نہیں کی جا سکتی۔ اور ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے اس لئے کہ وہ دلیل سے انکار کرتے ہیں۔ خوارج رجم کے قائل نہیں ہیں مگر اس کی وجہ سے علماء اسلام میں کسی نے ان کی تکفیر نہیں کی ہے۔ یہ قواعد حضرات صحابہ کرام اور تابعین عظام کے لئے نہیں چونکہ فن کی تدوین بہت بعد میں ہوئی اس لئے اہل خیر القرون اس سے بالا اور مستثنیٰ ہیں۔ ان ذوات قدسیہ کو قواعد سے مافوق سمجھا جائے۔ ان کی حریم قربت ایسی برتری ہے جو دنیا کی ہر عزت سے بلند ہے۔ علماء حدیث نے یہ قواعد بعد والوں کیلئے بنائے

۱۔ کنز الوصول فی معرفۃ الاصول، ص ۱۵۱۔ ۲۔ کنز الوصول فی معرفۃ الاصول، ص ۱۵۲۔

ہیں۔ پہلے والوں کے لئے نہیں۔ اور خبر واحد کے انکاری کا حکم بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

من انکر هذا فقد سفه نفسه و اضل عقله۔(۱)

جس نے خبر واحد کا انکار کیا بے شک اس نے خود کو کم فہم بنالیا اور اپنی عقل کو ضائع کر دیا۔

یعنی جس شخص نے کسی بھی خبر واحد کا انکار کیا نہ اس کی تکفیر کی جائے گی اور نہ ہی تضلیل کی جائے گی البتہ اس کے بارے میں اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ اس نے اپنی عقل و فہم کو استعمال میں نہیں لایا۔ حضرت ابوبکر سرخسی اس عنوان پر لکھتے ہیں:

فان خبر الواحد لا یوجب علم الیقین لاحتمال الغلط من الراوی، وهو دلیل موجب للعمل بحسب الظن بالراوی و ترجح جانب الصدق بظهور عدالته، فثبت حکم هذا القسم بحسب دلیله وهو انه لا یکفر جاحده، لان دلیله لا یوجب علم الیقین، ویجب العمل به، لان دلیله موجب للعمل، ویضلل جاحده اذا لم یکن متاولا، بل کان راد الخبر الواحد، فان کان متاوّلا فی ذلک مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد فحینئذٍ لا یضلل، ولوجوب العمل به یکون المودی مطیعا و التارک من غیر تاویل عاصیاً معاقباً۔(۲)

خبر واحد علم یقین کا فائدہ نہیں دیتی اس لئے کہ اس کے راوی سے غلطی کا احتمال ہوتا ہے۔ راوی سے حسن ظن کی وجہ سے یہ دلیل عمل کو لازم کرتی ہے اور اس کے ظہورِ عدالت کی وجہ سے جانب صدق کو ترجیح ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ قسم بحسب دلیل ایک حکم کو ثابت کرتی ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ اس کے دانستہ انکار کرنے والے کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ اس لئے کہ اس کی دلیل علم الیقین کو لازم نہیں کرتی بلکہ اس سے عمل

۱۔ کنز الوصول فی معرفۃ الاصول، ص ۱۵۸۔ ۲۔ تمہید الفصول الی الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲۔

لازم ہوتا ہے اس لئے کہ یہ دلیل عمل کو واجب و لازم کرتی ہے۔ اگر اس کا دانستہ انکار کرنے والا مؤول نہیں ہوگا تو اسے گمراہ قرار دیا جائے گا بلکہ خبر واحد کا ردّ کرنے والا ہوگا۔ اگر وہ مؤول خبر واحد کے موجب للعمل ہونے کے قول کو قبول کرتا ہے لیکن اس کی تاویل کرتا ہے تو اسے گمراہ قرار نہیں دیا جائے گا۔ خبر واحد کو موجب للعمل تسلیم کرنے والا (اگرچہ وہ عملاً کسی خبر واحد کو قبول نہ کر رہا ہو) تو اسے مطیع تصور کیا جائے گا۔ اور تاویل بغیر اس کا تارک عاصی اور معاقب ہوگا۔

حضرت سرخسی کی اس عبارت سے مندرجہ ذیل صورتیں سامنے آتی ہیں۔

- خبر واحد سے علم یقینی کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس کے راوی میں غلطی کا احتمال ہے۔
- خبر واحد کے راوی کی عدالت کے ظہور کی وجہ سے اس سے حسن ظن ہوتا ہے اور جانب صدق کو راجح قرار دے کر عمل کے لئے لازم سمجھا جاتا ہے۔
- خبر واحد کے دانستہ انکار کرنے والے کی تکفیر نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اس سے یقین حاصل نہیں ہوتا۔
- خبر واحد کا مؤول یعنی تاویل کر کے اس کا انکار کرتا ہو یا ترک کرتا ہو تو اسے ضال اور گمراہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔
- خبر واحد کو اگر کوئی عقیدۃً موجب للعمل مانتا ہے اور خارج میں اسے قبول نہیں کرتا اور اس کا انکار کرتا ہے تو وہ مطیع ہی تصور کیا جائے گا۔ یعنی اگر کوئی آدمی خبر واحد کے موجب للعمل ہونے کے نکتہ نظر کو تسلیم کرتا ہے مگر کسی خبر واحد کو تاویل کر کے انکار کرتا ہے یا ترک کرتا ہے تو وہ مطیع ہوگا۔ اس کے اس طریقہ کار میں کوئی برائی کا عنصر موجود نہیں ہے اور اس پر کسی قسم کی طعن و تشنیع اور دار و گیر نہیں کی جائے گی۔

حضرت بزدوی اور حضرت سرخسی دونوں وہ بزرگ شخصیات ہیں جو اپنے فن میں امام کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کے بعد آنے والے اس فن میں ان کی عظمت و رفعت کو تسلیم

کرتے ہیں اور ان سے استغناء تو درکنار ان کی احتیاج کو قدم قدم پر محسوس کرتے ہیں۔ ان دونوں ممتاز شخصیات نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ خبر واحد کے دانستہ انکار کرنے یا ترک کرنے والے کی تضلیل یعنی اسے گمراہ قرار نہیں دیا جا سکتا اور جب وہ متاوّل ہو تو اس کے انکار کو انکار بھی نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ خبر واحد کی یہ حیثیت اس وقت ہوگی جب یہ موجب للعمل ہو۔ اور اگر یہ موجب للعمل بھی نہ ہو تو پھر اس کا یہ حکم نہیں ہوگا۔ اور یہ بات بھی یاد رہے کہ خبر واحد عقیدہ میں کوئی فائدہ نہیں دیتی یعنی کسی عقیدہ کے ثبوت کے لئے خبر واحد کو بطور دلیل پیش نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ عقیدہ یقینیات میں سے ہوتا ہے اور خبر واحد دلیل ظنی ہوتی ہے۔ اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی کی طرف ذنب کی نسبت عقیدہ عصمت کے خلاف ہے۔ چونکہ آپ کی عصمت یقینی چیز ہے اور اس کے خلاف خبر واحد سے آپ کی طرف ذنب کی نسبت کرنا ظنی ہے۔ اور دلیل ظنی، دلیل یقینی پر غالب نہیں آ سکتی۔ تو اس لئے خبر واحد سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ذنب کی اسناد و اضافت کرنا خلاف قاعدہ ہے۔ اور آپ کو مذنب اور گنہگار کہنا جرم ہے۔

حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی کا مؤقف جو علم نحو کے قاعدہ ''تقدیر مضاف'' کے مطابق بالکل صحیح اور درست ہے اس پر اس طرح ردّ و قدح کرنا کہ ''یہ اخبار احاد کے خلاف ہے اور اخبار احاد کے خلاف کسی کے قیاس یا قول کو کسی مقام پر ترجیح دے دینا کفر ہے۔'' ثابت شدہ قواعد و ضوابط کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ عقیدہ عصمت کے خلاف اور مقابلہ میں کسی خبر واحد کو پیش کرنا ہی خلاف قاعدہ ہے اور جب یہ بات خلاف قاعدہ ہے تو اس پر کسی کے قول کو ترجیح دینا کفر کیسے ہو سکتا ہے اور اگر کوئی شخص ان اخبار احاد کو عصمت انبیاء کی مخالفت میں قبول نہیں کرتا اور حضرت خراسانی کے مؤقف کو ترجیح دیتا ہے تو اس کی تکفیر کیسے کی جا سکتی ہے کیونکہ جب خبر واحد کے انکار و ترک پر بھی کسی کی تضلیل نہیں کی جا سکتی تو اس کی عدم راجحیت پر تکفیر کیسے کی جا سکتی ہے۔ کسی کو کسی پر راجح قرار دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ خبر واحد کو تسلیم کرتا ہے مگر اس خاص مضمون میں اس کی ''قوت مؤثرہ'' کو تسلیم نہیں کرتا۔ تو جب خبر واحد انبیاء کرام کی عصمت کے خلاف دلیل نہیں ہو سکتی تو اس نکتہ نظر کے تحت اگر کوئی خبر

واخذ کو قبول نہ کرے اور اسے ترک کر دے تو حضرت بزدوی اور حضرت سرخسی کی تصریحات کے مطابق اس کی تضلیل بھی نہیں کی جا سکتی اور یہی چیز حضرت علاؤ الدین حصنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فھو بمنزلۃ الاٰحاد لا یضلل جاحدہ۔(۱)

کہ وہ اجماع جو احاد کے مرتبہ میں ہو اس کے دانستہ انکار سے تضلیل نہیں کی جا سکتی۔ تو اخبار احاد کے دانستہ انکار کرنے والے کی بھی تضلیل نہیں کی جا سکتی۔

اور یہی بات حضرت ابن عابدین شامی قدس سرہ لکھتے ہیں:

بمنزلۃ خبر الواحد حتی لا یکفر جاحدہ و لا یضلل۔(۲)

کہ وہ اجماع جو خبر واحد کے مرتبہ میں ہے اس کے دانستہ انکار کرنے والے کی نہ تو تکفیر کی جا سکتی ہے اور نہ ہی اس کی تضلیل کی جا سکتی ہے۔یعنی اگر خبر واحد کا کوئی دانستہ انکار کرتا ہے نہ تو اس کی تکفیر کی جائے گی اور نہ ہی اس کی تضلیل کی جائے گی۔

اب یہ حقیقت مزید واضح ہو گئی کہ خبر واحد کے انکاری پر تضلیل کا حکم بھی نہیں لگایا جا سکتا۔ چہ جائکہ اس کی تکفیر کر دی جائے۔ اربابِ تکفیر کو اسپ بے لگام کی روش پر نہیں چلنا چاہئے۔ قواعد وضوابط کے دائرہ میں رہتے ہوئے علمی تحقیق کا جواب اسی انداز میں دینا چاہئے۔ ویسے تو ''مولوی بادشاہ'' ہوتا ہے۔ وہ چاہے تو ''خدائی کے دعویدار'' کو ایمان کی سند جاری کر دے اور چاہے تو حضرت بایزید بسطامی جیسے ولی کو کفر کی سند دے دے لیکن ہمارا خیال ہے کہ تکفیر کے معاملہ میں اتنا بادشاہ بھی نہیں ہونا چاہئے۔ کیونکہ **ذائقۃ الموت** سے گزر کر حقیقی بادشاہ کی بارگاہ میں حاضری کے دن کو یاد رکھنا چاہئے۔ بہر حال یہ تکفیر مولانا سعیدی کو مبارک ہو۔ ہمیں تو دلیل دیجئے اور ہم سے دلیل لیجئے۔ جس کی دلیل کمزور ہو گی لوگ اس کے موقف کی کمزوری کو بھی سمجھ لیں گے اور کمزور دلیل ''تکفیری مکھن'' سے طاقت ور نہیں ہو سکتی۔

۱۔ افاضۃ الانوار، ص ۲۲۱۔ ۲۔ نسمات الاسحار، ص ۲۱۰۔

ہمارا موقف یہ ہے کہ ماتقدم من ذنبک وما تأخر کی تفسیر میں حضرت خراسانی تابعی کے قول پر کوئی شرعی قدغن نہیں ہے۔کوئی چاہے تو اسے قبول کر سکتا ہے اور یہ اس کا حق ہے اور عقائد کے باب میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عصمت کے خلاف خبر واحد قبول ہی نہیں کی جا سکتی۔ لہٰذا حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی یا وہ لوگ جنہوں نے ان کی تائید کی ہے اور ماتقدم من ذنبک وما تأخر کے ترجمہ وتفسیر میں اسے اختیار کیا ہے مورد عتاب نہیں ٹھہرایا جا سکتا اور جن لوگوں نے ان حضرات کی تکفیر کی ہے وہ فقہی قواعد وضوابط کے خلاف ہے اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ لہٰذا مکفرین استغفار اور توبہ کریں۔ رجوع الی اللہ کریں تاکہ ان کا یہ ''تکفیری ذنب'' معاف ہو جانے کی کوئی صورت پیدا ہو۔

خبر واحد کا استخفاف

اِستِخفَاف، خَفَّ یَخَفُّ سے باب استفعال کا مصدر ہے۔ جس کا معنی کسی چیز کو ''ہلکا جاننا'' ہوتا ہے۔ استخفاف حدیث کا مطلب یہ ہوا ''حدیث کو ہلکا جاننا'' دینی عرف میں ''حدیث'' سے مراد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول، فعل اور کسی چیز کی تقریر بھی ہوتی ہے۔ گو اصطلاح محدثین میں صحابہ کرام اور تابعین عظام کے اقوال و افعال اور تقریرات کو بھی حدیث کہا جاتا ہے۔ اور ''حدیث'' کو حدیث اس لئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے قول و کلام کو قدیم کہا جاتا ہے تو کلامِ الٰہی اور کلامِ نبی میں امتیاز قائم رہے۔

اس کے بعد گزارش ہے ہر شخص کو جس سے محبت ہوتی ہے اس کے متعلقات سے بھی محبت ہوتی ہے۔ جتنا جس کا قرب اس سے زیادہ ہوتا ہے اسی تناسب سے محبت بھی زیادہ ہوتی ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی سے اہل ایمان محبت رکھتے ہیں اور وہ آپ کے مقام رہائش، لباس، اور آپ کی مستعملہ اشیاء سے بھی محبت رکھتے تھے اور اس محبت میں احترام کے جذبات غالب ہوتے ہیں۔ حضرات صحابہ کرام نے خاکِ مدینہ کو شفاء سمجھا، آپ کے ملبوس سے انھوں نے کفن بنائے اور آپ کے موئے مبارک اور ناخن مبارک اپنی آنکھوں پر رکھنے کی وصیت کی۔ تو یہ ان کی ایمانی محبت ہے۔ اسی طرح ہر اہلِ ایمان حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے محبت کے جذبات رکھتا ہے۔ صحابہ سے اس لئے محبت ہے کہ یہ آپ کی صحبت سے شرف یاب ہوئے اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اور اولادِ فاطمہ سے اس لئے محبت ہے کہ وہ شرفِ صحبت کے ساتھ خونِ رسول بھی ہیں۔ کوئی حضرات صحابہ کرام سے نفرت کر کے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی محبت کے دعوے کو سچا ثابت نہیں کر سکتا۔ اور اسی طرح کوئی خونِ رسول کی بے حرمتی، بے ادبی اور ''استخفاف'' کر کے اپنے دعوے ایمان کو صادق ثابت نہیں کر سکتا۔ چاہے اس نے کتنی ہی کتابیں تالیف کر رکھی ہوں۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے جو بھی احادیث مروی ہیں۔ حضرات محدثین نے ان کے درجات رکھے ہیں۔ اصل بحث یہ ہے کہ جسکو حدیث کہا جارہا ہے دیکھنا یہ ہے کہ وہ آپ

کی حدیث ہے بھی یا نہیں۔ کیونکہ جن لوگوں کو براہ راست آپ کا ارشاد مبارک سننے کا موقع نصیب ہوا ان کیلئے تو وہ ثبوت میں ''کالقران'' ہے لیکن جب وہ راویوں کے ذریعہ آگے منتقل ہوا تو ان راویوں کی وجہ سے اس ارشاد کی نسبت کے صحت وضعف کے بارے حکم لگایا گیا۔

چنانچہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مروی تمام احادیث کے بارے میں ان راویوں کے تعدد کے لحاظ سے ان کی مشہور تین اقسام ہیں۔ متواتر، مشہور، خبر واحد اور علماء اصول نے تینوں کا دائرہ کار متعین کر رکھا ہے اور ان میں سے ایک خبر واحد ہے۔ جس کے احکام گزشتہ صفحات میں شرح وبسط سے بیان ہو چکے ہیں۔ اب صرف اتنی گزارش ہے کہ خبر واحد کے دانستہ انکار کرنے والے کی تکفیر کی گئی ہے اور نہ ہی تضلیل کی گئی ہے۔ اور اگر انکار کرنے والا مؤول ہے یعنی اس کی تاویل کر کے اسے قبول نہیں کرتا اور ترک کر دیتا ہے تو اس پر علماء اصول کا اتفاق ہے کہ اس کے اس عمل میں کوئی برائی نہیں ہے اور سب نے اسے قبول کیا ہے۔ علماء سلف کے ایسے بے شمار استدلال کتب مطولہ میں دیکھے جا سکتے ہیں جہاں انھوں نے خبر واحد کو ترک کیا ہے تو استدلال سے کسی خبر واحد کو ترک کرنا اس کا استخفاف نہیں ہے تو جب اس کا استخفاف نہیں اس کی تکفیر بھی نہیں ہے۔

جب قاعدہ یہ ہے کہ خبر واحد اعتقادیات کے باب میں قبول نہیں۔ لہٰذا ''عصمت نبی'' کے خلاف خبر واحد کو بطور دلیل پیش کرنا اور اس سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو مذنب اور گنہگار ثابت کرنا اصل اور قاعدہ کے خلاف ہے تو اب اس کی اس مقام میں ''استدلالی قوت'' کو تسلیم نہ کرنا اس کا استخفاف کیسے ہو سکتا ہے بلکہ یہ بات تو قاعدہ کے مطابق ہے۔ حضرت ابوبکر سرخسی لکھتے ہیں:

> **لان خبر الاحد حجة باعتبار انه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم و قوله حجة، موجبة للعلم قطعا، ولكن امتنع ثبوت العلم به لشبهة فى النقل۔ (۱)**
>
> خبر واحد کے حجت ہونے میں کوئی شک نہیں ہے اس لئے کہ حضور علیہ

۱۔ تمہید الفصول، ج ۱، ص ۲۹۸۔

الصلوٰۃ والسلام کا کلام اور قول حجت و دلیل ہے اور یقین کو قطعاً لازم و واجب کرنے والا ہے لیکن نقل میں شبہ کی وجہ سے اس سے علم و یقین کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔

اس لئے کسی خبر واحد کا ترک کرنا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کلام وقول ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اس کی نقل میں جو شبہ پایا جاتا ہے وہ اس کے ترک کا سبب ہوتا ہے۔ اس لئے اگر کسی اہلِ علم نے خبر واحد کو ترک کیا ہے یا اس کے ترک کی بات کی ہے یا اس پر قیاس کو راجح قرار دیا ہے تو اسے قول رسول یا حدیث رسول کے استخفاف کا الزام دینا ''علمی دیانت'' کے خلاف ہے اور اس کی تکفیر کرنا علماء اصول کے قواعد کے خلاف ہے۔

حضرت علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

اما خبر الواحد فانما لم یقدر العلم لعروض الشبهة فی کونه خبر الرسول۔(۱)

خبر واحد یقین پیدا کرنے کی قوت نہیں رکھتی کیونکہ اس کے خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے میں شبہ ہوتا ہے۔

اس لئے خبر واحد کا ترک اس کا استخفاف نہیں ہوتا۔

حضرت مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی لکھتے ہیں:

حکمه انه یجب العمل به مالم یکن مخالف للکتاب والسنة ولا یوجب العلم به لوجود الشبهة فی طریقه۔(۲)

خبر واحد کا حکم یہ ہے کہ جو چیز اس سے ثابت ہو رہی ہو اس پر عمل کو واجب و لازم کرتی ہے جب کہ وہ چیز کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو۔ لیکن چونکہ خبر واحد کے ثبوت میں شبہ پایا جاتا ہے اسلئے علم وقطعیت کو واجب و لازم نہیں کرتی۔

گویا خبر واحد عقیدہ میں کسی چیز کو واجب و لازم نہیں کرتی اس لئے کہ اس کی نقل و

۱۔ شرح عقائد، ص ۱۵۔ ۲۔ ظفر الامانی، ص ۶۴۔

روایت میں شبہ پایا جاتا ہے۔ صرف عمل تک محدود ہے۔ یعنی خبر واحد کو اس لئے قبول نہیں کیا جاتا کہ اس کے قول رسول ہونے میں شبہ ہوتا ہے نہ یہ کہ قول رسول ہونے کی وجہ سے اسے قبول نہیں کیا جاتا۔ ایسی صورت میں کسی کی عبارت سے یہ مطلب اخذ کرنا دیانت داری کے خلاف ہے کہ فلاں نے فلاں حدیث کو اس لئے قبول نہیں کیا کہ وہ حدیث رسول ہے۔ یہ تو وہ بات ہے جو عموماً غیر مقلدین حنفیہ کے بارے میں کہتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے حضرت امام ابو زید دبوسی لکھتے ہیں:

عند مالک رضی اللہ عنہ القیاس الصحیح مقدم علی خبر الاحاد۔(۱)

حضرت امام مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک قیاس صحیح خبر واحد سے مقدم اور راجح ہے۔ حضرت امام ابوالبرکات نسفی لکھتے ہیں:

قال مالک القیاس یقدم علیٰ خبر الواحد، لان القیاس حجۃ باجماع الصحابۃ، والاجماع اقوی من خبر الواحد۔(۲)

حضرت امام مالک فرماتے ہیں قیاس خبر واحد پر غالب اور بالا ہے۔ اس لئے کہ قیاس کا حجت ہونا اجماع صحابہ سے ثابت ہے اور اجماع خبر واحد سے زیادہ قوی ہے۔ یعنی قیاس سے خبر واحد کو ترک کیا جا سکتا ہے مگر خبر واحد سے اجماع کو ترک نہیں کیا جا سکتا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اجماع بھی خبر واحد پر اقویٰ ہے۔ حضرت فخر الاسلام بزدوی لکھتے ہیں:

قال مالک رحمہ اللہ فی مایحکی عنہ بل القیاس مقدم علیہ لان القیاس حجۃ باجماع السلف۔(۳)

زیر بحث مسئلہ میں حضرت امام مالک کا قول یہ ہے کہ قیاس کو خبر واحد پر تقدیم اور تقویت

۱۔ تاسیس النظر، ص ۳۶۔ ۲۔ کشف الاسرار، ج ۲، ص ۲۵۔

۳۔ کنز الوصول، ص ۱۵۹۔

حاصل ہے اس لئے کہ اجماع سلف سے قیاس حجت ہے۔ حضرت ملا احمد جیون لکھتے ہیں:

کان ابن سریح من اصحاب الشافعی یجوز نسخ الکتاب والسنة بالرای۔(۱)

علماء شافعیہ میں سے حضرت ابن سریح کتاب و سنت کا نسخ رائے اور قیاس سے جائز قرار دیتے ہیں۔

حضرت امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ان علماء کرام نے یہ بتایا کہ ان کا مؤقف یہ ہے کہ خبر واحد پر قیاس اقویٰ ہے اور اسے فوقیت حاصل ہے۔ اس کے مقابلہ میں خبر واحد کو ترک کیا جا سکتا ہے اور اس قیاس کے حجت قویہ ہونے پر صحابہ کرام اور سلف کا اجماع ہے تو کیا امام مالک اور ابن سریح وغیرہ حضرات نے خبر واحد یعنی حدیث کا استخفاف کیا ہے۔ ان کے اس مؤقف کی وجہ سے کسی نے ان کی تکفیر کی ہے؟

اگر کوئی یہ بات کہتا ہے کہ یہ حضرت امام مالک کا مؤقف نہیں ہے۔ ان حضرات کو بیان میں غلط فہمی ہوگئی ہے تو اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ اگر یہ قول کفر ہوتا تو وہ اس کا رد کر دیتے۔

چنانچہ حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی قدس سرہ کا مؤقف اگر خبر واحد کے خلاف بھی ہے تو ان کی تکفیر نہیں کی جا سکتی ہے اور نہ ہر اس جلیل القدر عالم کی جس نے اپنے ترجمہ و تفسیر میں حضرت خراسانی کے مؤقف کو اختیار کیا ہے اور نہ اس کی جس نے حضرت خراسانی کے مؤقف کی صحت اور درست ہونے پر دلائل قائم کئے ہیں اس لئے کہ دلیل سے خبر واحد کے ترک پر اس کا استخفاف نہیں ہوتا۔

حضرت ملا علی القاری قدس سرہ لکھتے ہیں:

قال مالک والشافعی و احمد لا تنقض القهقهة وضوءً، لانها لو نقضت فی الصلوٰة لنقضت خارجها، وفی صلوٰة الجنازة و سجدة التلاوة کباقی النواقض، ولنا ان القیاس ما

۱۔ نور الانوار، ص ۲۱۰۔

ذکروه ولکن ترکناه فیها اذا کانت القهقهة فی ذات رکوع و سجود بما رواه الدار قطنی عن ابی هریرة۔(۱)

حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ قہقہہ ناقض وضو نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اسے تسلیم کر لیا جائے کہ قہقہہ صلوٰۃ میں ناقض وضو ہے تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ خارج صلوٰۃ میں بھی ناقض ہو اور صلوٰۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت میں بھی دوسرے نواقض کی طرح ناقض ہو۔ ہم حنفیوں کا مؤقف یہ ہے کہ وہ قیاس ہے جو انھوں نے ذکر کیا ہے لیکن اس قیاس کو ہم نے اس بحث میں ترک کیا ہے کہ جب قہقہہ رکوع و سجود والی نماز میں ہو، اس روایت کی وجہ سے جو دار قطنی نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے۔

حضرت ملا علی القاری قدس سرہ نے لکھا ہے کہ ائمہ ثلاثہ نے حدیث ابی ہریرہ کے مقابلہ میں قیاس کیا ہے اور اسے درست بھی سمجھا ہے۔ لیکن حضرت ملا علی القاری نے یہ نہیں کہا کہ ان تینوں ائمہ کرام نے حدیث یا خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کو راجح قرار دیا ہے اور یہ حدیث کا استخفاف، استحقار اور انکار ہے اور یہ کفر ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت ملا علی القاری کے نزدیک قیاس یا کسی کے قول کے مقابلہ میں حدیث کا ترک کرنا اس کا استحقار استخفاف اور انکار نہیں ہے۔ حضرت طاہر بخاری لکھتے ہیں:

لو ردّ حدیثا قال بعض مشایخنا رحمهم الله یکفر ومن المتاخرین من قال هذا اذا کان متواترا۔(۲)

اگر کوئی شخص حدیث کو ردّ کر دیتا ہے تو ہمارے بعض مشائخ نے یہ کہا کہ اس نے کفر کیا مگر متاخرین ائمہ کرام نے یہ کہا ہے اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اگر اس نے متواتر حدیث کو ردّ کیا تو اس نے کفر کیا۔

اور یہ وہ بات ہے جو دوسرے ائمہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کوئی حدیث متواتر کو ردّ

۱۔ شرح النقایہ، ج ۱، ص ۳۲۔ ۲۔ خلاصۃ الفتاویٰ، ج ۴، ص ۳۸۶۔

کرے گا تو اس کی تکفیر کی جائے گی۔ اور اگر کوئی خبر واحد کو ردّ کرے تو چونکہ خبر واحد دلیل ظنی ہوتی ہے تو اس کی تکفیر تو کجا تضلیل بھی نہیں کی جا سکتی اور خبر واحد سے عقیدہ کا نہیں عمل کا ثبوت ہوتا ہے اور عمل ایمان وعقیدہ میں داخل نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت ابوبکر سرخسی لکھتے ہیں۔

ولهذا لا يكفر الامتناع عن الادأ فيما هو من اركان الدين، لامن اصل الدين الا ان يكون تاركاً على وجه الاستخفاف، فان استخفاف امر الشارع كفر فامّا بدون الاستخفاف فهو عاص بالترک من غير عذر۔(۱)

ارکان دین میں سے کسی رکن کے ادا سے امتناع پر اس شخص کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اصل دین میں سے نہیں ہے مگر یہ کہ وہ استخفاف کے طور پر اس کا ترک کرنے والا ہو، اس لئے کہ ''امر شارع'' کا استخفاف کفر ہے۔ اور اگر اس نے استخفاف کے بغیر ترک کیا ہے اور وہ بھی بغیر عذر کے تو وہ عاصی شمار ہوگا۔

تو جب کوئی شخص ارکان دین میں سے کسی رکن کو ترک کر دے تو اس کی تکفیر نہیں ہے کیونکہ یہ رکن عمل ہے۔ ہاں اگر اس رکن کو استخفاف کے طور پر ترک کیا ہے تو وہ کافر ہوگا۔ اور خبر واحد چونکہ دلیل ظنی ہوتی ہے اور عمل میں اس کا اثر ہوتا ہے اس لئے اس کا ترک کفر تو درکنار ضلال بھی نہیں ہوسکتا۔

صاحب خلاصۃ الفتاویٰ کی عبارت پر حضرت ملا علی قاری نے یہ اضافہ فرمایا:

اقول هذا هو الصحيح الا اذا كان ردّ حديث الاحاد من الاخبار على وجه الاستخفاف والاستحقار والانكار۔(۲)

میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے یعنی متواتر کے ردّ کرنے پر تکفیر کی جائے گی۔ مگر یہ کہ جب کوئی شخص خبر واحد کو استخفاف، استحقار اور انکار کے طور پر ردّ کرے گا تو اس کی تکفیر کی جائے گی۔

۱۔ تمہید الفصول، ج۱، ص۱۱۱۔ ۲۔ شرح فقہ اکبر، ص۱۶۶۔

استخفاف اور استحقار دونوں باب استفعال ہیں اور ان کا ثلاثی مجرد خفیف اور حقیر ہے اور ''انکار'' نکر سے باب افعال ہے۔جس کا معنیٰ ''منع کرنا'' ہے۔''انکار'' کا کلمہ حضرت ملاعلی قاری نے استعمال کیا ہے جب کہ دوسرے اکابر نے زیادہ تر ''جَاحِدُ'' کا کلمہ استعمال کیا ہے۔''جَـاحِـدُ'' جَـحُوْد سے ہے حضرت مجد الدین فیروز آبادی اس کا معنیٰ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: انکرہ مع علمہ۔(۱)

یعنی علم کے باوجود کسی چیز کا انکار کرنا جحود کہلاتا ہے جس کا مطلب ''دانستہ انکار'' ہے تو خبر واحد کے دانستہ انکار پر بھی علماء اصول نے کسی کی تکفیر و تضلیل روا نہ رکھی تو صرف انکار پر کسی کی تکفیر کس طرح ہوسکتی ہے۔تو حضرت قاری قدس سرہ کی اس عبارت:

علیٰ وجہ الاستخفاف والاستحقار والانکار۔

میں ''الانکار'' سے مراد محض انکار نہیں ہوگا۔ بلکہ وہ انکار ہوگا جس میں استخفاف اور استحقار پایا جائے، یا وہ شخص خبر واحد کو اس حیثیت سے تسلیم نہیں کرتا اور انکار کرتا ہے کہ وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے۔ظاہر ہے اس میں استخفاف ہے۔لیکن دینی عرف میں خبر واحد کو قبول نہ کرنے کی وجہ اس کی ذات نبوی سے اسناد و انتساب میں کمزوری ہے جیسا کہ حضرت سرخسی نے لکھا ہے،بعض اوقات خبر واحد کو اس لئے ترک کیا جاتا ہے کہ اس مقام میں خبر مشہور یا خبر متواتر کی ضرورت ہوتی ہے۔اب اگر کوئی شخص حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی کی طرف ذنب کی نسبت کر کے آپ کو مذنب اور گنہگار ثابت کرے اور دلیل میں خبر واحد کو پیش کرے تو اس مقام میں خبر واحد کو اس لئے قبول نہیں کیا جائے گا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عصمت مسلمانوں کا اجماعی عقیدہ ہے اور اس کا منکر کافر ہے۔اس کا خلاف ثابت کرنے کے لئے خبر متواتر کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ ہے نہیں اور خبر واحد اپنی قوت کے لحاظ سے اتنی کمزور ہے کہ وہ اس مقام میں کوئی کام نہیں دے سکتی اس لئے اس مقام میں اسے ترک کردیا جاتا ہے۔خود مولانا غلام رسول سعیدی نے بھی لکھا ہے۔

کچھ روایات میں انبیاء علیہم السلام کی طرف بعض ایسے واقعات منسوب

۱۔ القاموس المحیط، ج ۱،ص ۲۸۰۔

ہیں جو عصمت کے خلاف ہیں۔ یہ تمام واقعات اخبار احاد سے مروی
ہیں اور یہ روایات ضعیف اور ساقط الاعتبار ہیں۔(۱)

بس ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ اخبار احاد جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ذنب کی نسبت کرتی ہیں وہ روایتی و درایتی لحاظ سے ضعیف ہیں اور اگر وہ ضعیف نہ بھی ہوں تو بھی انہیں ''عصمت نبی'' کے خلاف پیش ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اور حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ نے بھی اسی اصول کے تحت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عصمت کے منافی اخبار احاد کو قبول ہی نہیں کیا اور ''تقدیر مضاف'' کا قاعدہ قبول کرتے ہوئے مقدر عبارت نکال کر اس کا حل پیش کیا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ دلیل سے خبر واحد کا ترک اس کا استخفاف نہیں ہے حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد بن حنبل نے قیاس اور دلیل کی وجہ سے خبر واحد کو ترک کر دیا مگر حضرت ملا علی قاری نے ان کی تکفیر کا قول نہیں کیا۔ لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خبر واحد کو دلیل سے ترک کرنا ''استخفاف حدیث'' نہیں ہو گا۔ اگر کوئی اسے استخفاف حدیث قرار دے کر تکفیر کرتا ہے تو وہ بے علمی اور کم فہمی کی وجہ سے ایسا کرتا ہے۔ اسے توبہ اور رجوع الی اللہ کرنی چاہئے۔ اور کوئی اللہ والا تلاش کر کے ان کی صحبت میں رہنا چاہئے اور ان کی خانقاہ میں جاروب کشی کر کے اپنے نفس، انا اور خودی کو مٹانا چاہئے تا کہ توازن واعتدال کی صفت نمایاں ہو اور قبول حق میں آسانی ہو۔

مولانا سعیدی نے مندرجہ بالا عبارت میں ضعیف کی تشریح ''ساقط الاعتبار'' سے کی ہے اور یہ علی الاطلاق درست نہیں ہے۔ بلکہ ضعیف عمل میں قابل اعتبار ہوتی ہے اور اس سے استحباب کا ثبوت ہو سکتا ہے۔ البتہ انبیاء کرام کے عصمت کے مقابلہ میں یہ ضعیف نہ بھی ہو تو بھی قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ اور یہ عجیب بات ہے کہ ضعیف کے معنی کو ''نحیف'' سے واضح کرنا ''کفری ذنب'' ہے اور ''روایت ضعیف'' کو ساقط الاعتبار سے واضح کرنا شاید ''سکرات الموت'' سے نجات کا باعث ہے۔ اگر بقول ان کے حدیث کو ''نحیف'' کہنا جرم ہے تو اسے ''ساقط الاعتبار'' کہنا بدرجہ اولیٰ جرم اور ''کفری ذنب'' ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ

۱۔ شرح صحیح مسلم، ج ۷، ص ۲۹۷۔

مولانا سعیدی کے اس اندازِ بیان سے حدیث کا استخفاف ہوسکتا ہے اور وہ ان کے نزدیک کفر ہے۔ مگر ہم اس میں مہر بلب ہیں کہ ہمارے اکابر کا یہ شیوہ اور طریقہ نہیں تھا۔ مولانا سعیدی اپنے بارے میں خود ہی فیصلہ کریں۔

حضرت طاہر بخاری علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں:

لو قال لشعر محمد صلی اللہ علیہ وسلم شُعَیْراً یکفر تاویلہ هکذا ان قال بطریق الاهانه۔(۱)

اگر کسی نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے شعر کو توہین کے طور پر "شُعَیْر" کہا تو اس کی تکفیر کی جائے گی۔ شَعْر کا معنیٰ "بال" ہیں۔ انہیں کوئی توہین کے مقصد سے "شُعَیْر" کہے تو یہ کفر ہے۔ "شُعَیْر" اسم تصغیر ہے جو کسی چیز کی قصارت اور چھوٹے پن کو ظاہر کرتا ہے اور کبھی حقارت کے لئے بھی آتا ہے۔ اگر کوئی شخص اسم تصغیر کا صیغہ توہین وتخفیف کے لئے استعمال کرے گا تو اس پر کفر کا حکم ہوگا۔ اور اگر توہین وتخفیف کے لئے استعمال نہیں کرے گا تو اس پر یہ حکم نہیں لگایا جائے گا۔ تو جب تصغیر میں تکفیر کے لئے توہین وتخفیف کا اعتبار ہے تو اس کے ماسوا میں توہین وتخفیف کا اعتبار بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ ہمارے فقہاء کرام نے لکھا ہے:

اذا صلی حاسر الراس کره و ان قصد به التواضع۔(۲)

جب کوئی شخص ننگے سر نماز پڑھے اگرچہ اس کی نیت عاجزی کی ہو مکروہ ہے۔

یعنی اس شخص کا یہ فعل مکروہ ہے چاہے اس کے دل میں کتنی عاجزی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اس کا ظاہری عمل اس کی نفی کر رہا ہے۔ لیکن حضرت قاضی خان اوزجندی لکھتے ہیں:

لو صلی رجل مکشوف الراس وهو یجد عمامة، ان کان علی وجه التذلل والتضرع لاباس به و ان کان علی وجه التهاون یکره۔(۳)

۱۔ خلاصۃ الفتاویٰ، ج ۴، ص ۳۸۴۔ ۲۔ فتاویٰ سراجیہ، ص ۱۱۔

۳۔ فتاویٰ قاضی خان، ج ۱، ص ۶۶۔

ایک شخص عمامہ کی موجودگی میں ننگے سر نماز ادا کرتا ہے تو اگر وہ یہ عمل تذلل وتضرع کے طور پر کرتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور اگر اہانت کے طور پر پر کرتا ہے تو مکروہ ہوگا۔

یعنی اگر وہ اہانت کے طور پر ننگے سر نماز پڑھتا ہے تو یہ مکروہ ہے، تو اس میں اصل چیز استخفاف، استہانت اور استحقار ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو برائی کا پہلو نہیں ہوگا۔ حضرت ملا علی القاری اور دوسرے اکابر کا بھی یہی کہنا ہے کہ خبر واحد کا ترک یا دلیل سے ترک، استخفاف نہیں ہے۔ جب اس ترک کے ساتھ استخفاف ہوگا تو پھر یہ برائی ہوگا۔ حضرت قاضی خان نے تھاون کے باوجود مکروہ کہا ہے۔ حضرت عطاء خراسانی نے خبر واحد سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لئے ذنب اور گناہ کے اثبات سے اجتناب کیا اس لئے وہ معتوب ہیں اور ان کے کفر کی بات کی جاتی ہے۔ گویا ان کا جرم یہ ہے کہ:

''خبر واحد سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ذنب اور گناہ ثابت کرنے کے بجائے اس کے مقابلہ میں آپ کی عصمت کو قائم رکھنے کے لئے تقدیر مضاف کا قاعدہ استعمال میں لایا ہے۔''

ان کے اس عمل اور روش کو کفر ثابت کیا جارہا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ:

اخبار احاد سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لئے ذنب اور گناہ ثابت کرنا اسلام ہے جیسا کہ مولانا سعیدی نے کیا ہے اور اخبار احاد سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لئے ذنب اور گناہ ثابت نہ کرنا کفر ہے۔ جیسا کہ حضرت خراسانی نے کیا ہے۔

نعوذ باللہ من ذلک ۔ اللہ تعالیٰ ایسی روش سے ہر مسلمان کو بچائے اور اس فکری اعوجاج سے خلاصی عطا فرمائے اور علماء اسلام کی ''تحلیق رأس'' کے جرم سے محفوظ فرمائے۔

حضرت خراسانی قدس سرہ کی اس تفسیری توجیہ میں ہمارے نزدیک کوئی استخفاف اور استحقار نہیں ہے۔ بالکل یہ قاعدہ اور ضابطہ کے مطابق ہے جن لوگوں نے ایک ''تابعی'' کی تکفیر کی ہے۔ انھوں نے ظلم کیا ہے اور ایک صاحب علم شخصیت کی کردار کشی کی ہے انہیں اپنے

اس عمل سے توبہ لازم ہے۔ اور پھر جن محترم شخصیات نے حضرت عطاء خراسانی کی تائید کی ہے ان کی بھی تکفیر مزید ظلم ہے۔ ہاں حضرت خراسانی کے مؤقف اور ان کی دلیل سے اختلاف ہر صاحب علم کا حق ہے۔

امام ابوبکر سرخسی اور ترکِ حدیث صحیح

حضرت ابوسعید خدری سے مروی ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا:

یجئی نوح و امته فیقول اللہ هل بلغت فیقول نعم اے رب، فیقول لامته هل بلغکم فیقولون لا، ما جاء نا من نبی، فیقول لنوح من یشهد لک فیقول محمد و امته، فنشهد انه قد بلغ وهو قبله کذلک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس۔ (۱)

قیامت کے روز حضرت نوح علیہ السلام اور ان کی امت آئے گی، تو اللہ تعالیٰ حضرت نوح علیہ السلام سے پوچھے گا کہ کیا آپ نے فریضۂ تبلیغ ادا کر دیا تو وہ گزارش کریں گے کہ ہاں میرے رب میں نے فریضۂ تبلیغ ادا کر دیا۔ پھر ان کی امت سے پوچھے گا کیا حضرت نوح علیہ السلام نے آپ کو میرا دین پہنچا دیا تو وہ جواب دیں گے نہیں ہمارے پاس تو کوئی نبی آیا ہی نہیں تو اللہ تعالیٰ حضرت نوح علیہ السلام سے فرمائے گا آپ کی گواہی کون دیگا۔ تو وہ کہیں گے حضرت محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام اور ان کی امت میری گواہ ہے۔ پس ہم شہادت دیں گے کہ انھوں نے لوگوں تک دین پہنچا دیا تھا اور اللہ تعالیٰ اسے قبول فرمائے گا" اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے "اس طرح بنایا ہم نے تمہیں امت وسط تا کہ تم لوگوں پر گواہ ہو۔"

۱۔ صحیح البخاری، ج ا ص ۴۷۰۔

حدیث نے جو آیت کا مفہوم متعین کیا ہے وہ یہ ہے کہ آخرت میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اور آپ کی امت لوگوں پر گواہ ہوگی یعنی شھداء علی الناس کا عمل آخرت میں ہوگا۔ مگر حضرت سرخسی نے اس مفہوم کو جو حدیث سے ثابت ہو رہا ہے نظر انداز کیا ہے اور یہ کہا ہے:

ففی ھذا بیان ان اجماعھم حجة علی الناس وانہ موجب للعلم قطعاً

اس آیت کریمہ میں اس بات کا بیان ہے کہ ان کا اجماع لوگوں پر حجت ہے اور وہ قطعاً موجب العلم ہے۔ حضرت سرخسی اس آیت سے اجماع کا ثبوت لا رہے ہیں اور آخر میں لکھتے ہیں:

ولا یجوز ان یقال ھذا فی حکم الآخرة لانہ لا تفصیل فی الآیة۔ (۱)

اور یہ کہنا بھی جائز نہیں کہ یہ آیت آخرت کے حکم کے بارے میں ہے اس لئے کہ آیت میں اس کی تفصیل نہیں ہے۔

حضرت سرخسی قدس سرہ نے اس آیت سے اجماع امت کا اثبات کیا ہے اور اس کے ''حدیثی مفہوم'' سے انکار کیا ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ آیت میں ''حدیثی مفہوم'' کے اثبات کے لئے کوئی چیز نہیں ہے۔ گویا حضرت سرخسی نے خبر واحد سے جو مفہوم ثابت ہو رہا ہے اس کا انکار کر دیا اور آیت کے اندر سے جو مفہوم قیاس کے طور ابھر رہا تھا اسے قبول کیا ہے۔ تو خبر واحد کو ترک کرنے سے اگر اس کا استخفاف ہوتا ہے تو پھر حضرت سرخسی نے حدیث سے تقابل میں اپنے قیاسی مفہوم کو راجح قرار دینے کا کام تو کیا ہے تو اب مولانا سعیدی کا اس امامِ علماءِ امت کے بارے کیا فیصلہ ہے؟ ہمارا موقف یہ ہے کہ اگر خبر واحد کو دلیل سے ترک کیا جائے تو یہ کوئی استخفاف نہیں ہے بلکہ اصحاب علم کا طریقہ رہا جس کی بے شمار مثالیں پیش کی جا چکی ہیں۔

۱۔ تمہید الفصول، ج ۱، ص ۲۹۷۔

امام دبوسی اور ترکِ حدیث

امام ابو زید عبید اللہ بن عمر دبوسی کا بھی آیۂ کریمہ وکذالک جعلنا کم امۃ وسطا میں یہی موقف ہے، وہ لکھتے ہیں:

فان قیل ان الآیۃ وردت فی امور الآخرۃ. قلنا لا تفصیل فی الآیۃ۔(۱)

یعنی اگر کوئی حدیث کے حوالے سے یہ بات کہے کہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ یہ شہادت تو آخرت میں ہوگی تو ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں اس بات کی تفصیل نہیں ہے۔یعنی آیت یہی بتاتی ہے کہ اس سے مراد دنیا میں شہادت ہے۔آخرت کی شہادت اس سے مراد نہیں ہے۔تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حدیث کا ترک اس طرح کفر ہے تو امام ابوزید دبوسی جیسی علمی شخصیت اس قاعدہ سے کیوں ناواقف ہے اور کیوں یہ اس پر عمل پیرا نہیں ہورہے۔ان کے عمل سے یہ بات بالکل واضح طور پر سامنے آجاتی ہے کہ ایسا کوئی قاعدہ فقہاء کرام کے مابین متعارف نہیں ہے بلکہ اس طرح حدیث کا ترک کرنا قاعدہ اور ضابطہ کے مطابق معمول کی کارروائی ہے۔

مولانا سعیدی اور ترکِ حدیث

جو کام حضرت خراسانی قدس سرہ نے کیا ہے کہ خبر واحد کے مقابلہ میں علم نحو کے ایک قاعدہ ''تقدیر مضاف'' سے **ما تقدم من ذنبک وما تاخر** کی تفسیر کی ہے بالکل یہی کام دوسرے مقام میں مولانا سعیدی نے بھی سرانجام دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے، قرآنِ حکیم میں ہے:

فَلَمَّا اٰتٰهُمَا صَالِحاً جَعَلاَ لَهٗ شُرَكَآءَ فِيْمَا اٰتٰهُمَا۔(۲)

جب اللہ تعالٰی نے دونوں کو بالکل صحیح اولاد دے دی تو اللہ کی دی ہوئی چیز میں وہ دونوں اللہ کا شریک ٹھہرانے لگے۔

۱۔ تقویم الادلہ، ص ۲۴۔ ۲۔ قرآنِ حکیم، سورہ الاعراف، آیت ۱۹۰۔

چنانچہ اس کی شرح میں امام محمد بن عیسیٰ ترمذی لکھتے ہیں:

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لما حملت حوّا طاف بھا ابلیس، وکان لایعیش لھا ولد، فقال سمیہ عبدالحارث فسمتہ عبدالحارث فعاش و کان ذلک من وحی الشیطان و امرہ. ھذا حدیث حسن غریب۔(۱)

امام سیوطی اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں:

اخرج احمد والترمذی و حسنہ و ابن جریر و ابن ابی حاتم وابو الشیخ و ابن مردویہ والحاکم و صححہ۔(۲)

جب حضرت حوا حاملہ ہوئیں تو ان کے پاس ابلیس آیا اور صورت حال یہ تھی کہ حضرت حوا کے ہاں جو بچہ پیدا ہوتا تھا مر جاتا تھا تو اس نے کہا بچہ کا نام عبدالحارث رکھنا۔ حضرت حوا نے اس کا نام عبدالحارث رکھ دیا پس وہ زندہ رہا تو یہ شیطان کی طرف سے امر تھا۔ یہ حدیث حسن غریب ہے اور امام سیوطی نے لکھا ہے اس حدیث کو امام احمد اور ترمذی نے لکھا ہے اور حسن قرار دیا ہے اور ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابو الشیخ، ابن مردویہ اور حاکم نے بھی اسے لکھا ہے اور صحیح قرار دیا ہے۔

یعنی اس روایت کو امام ترمذی اور امام احمد بن حنبل نے حسن قرار دیا ہے۔ اور حضرات مفسرین نے اس حدیث کو مندرجہ بالا آیت کی تفسیر میں بیان کیا ہے۔ اب دیکھئے مولانا غلام رسول سعیدی کیا لکھتے ہیں:

فلما اتھما صالحاً جعلالہ شرکاء فیما اتھما جب اللہ نے انہیں بہترین بچہ دے دیا تو دونوں میاں بیوی اللہ کے لئے دوسروں کو اس چیز میں شریک بنانے لگے جو اللہ نے انہیں دی تھی، کہا جاتا ہے کہ یہ ضمیریں حضرت آدم اور حوا کی طرف راجع ہیں۔ حالانکہ اگر یہ مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ نبی نے شرک کیا ہو اور یہ خلاف اجماع ہے۔

۱۔ سنن ترمذی، ج ۲، ص ۱۷۲۔ ۲۔ الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۵۱۔

اس لئے اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو یہ ضمیریں حضرت آدم اور حضرت حوا کی طرف نہیں مطلقاً مرد اور عورت کی طرف راجع ہیں اور یہی قرآنِ مجید سے ظاہر ہے۔ اگر اس جگہ مرد اور عورت سے حضرت آدم اور حضرت حوا مراد ہوں تو یہاں:

اُوْلَادُھُمَا

محذوف ہے یعنی ان کی اولاد نے اس میں اللہ کا شریک بنایا۔(۱)

اور اپنی تفسیر میں بھی یہی بات لکھی ہے کہ:

یہاں جعلا کا فاعل اولادھما ہے اور مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کا قائم مقام کر دیا جو جعلا میں ضمیر فاعل ہے۔(۲)

اس مقام میں مولانا سعیدی نے دونوں کتابوں میں ترمذی اور مسند احمد کی حسن روایت اور دوسرے حضرات کے نزدیک صحیح روایت کو ترک کیا اور ان سے استدلال نہیں کیا ہے اور عربی گرائمر کے قاعدہ ''تقدیر مضاف'' سے آیت کی تفسیر کی ہے۔ اور حدیث کو قبول نہ کرنے کی وجہ یہ بیان کی کہ اس سے لازم آتا ہے کہ ''نبی نے شرک کیا ہو'' حالانکہ حدیث ترمذی و مسند احمد میں حضرت آدم علیہ السلام کا ذکر ہی نہیں ہے۔ خیر تفصیلات جو بھی ہوں مولانا سعیدی نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث کو یہاں قواعد عربیہ کے مقابلہ میں خفیف جانتے ہوئے ترک کیا اور عربی لسانیات کے ایک قاعدہ کو اس کے مقابلہ میں قوی جانتے ہوئے قبول کیا اور یہ عمل خود ان کے اپنے قائم کردہ اصول کے مطابق ''استخفاف حدیث'' ہے اور ''کفر'' ہے۔ یہ فیصلہ تو مولانا سعیدی کو کرنا ہے کہ انھوں نے کفر کیا ہے یا نہیں مگر انھوں نے اپنے دست خاص سے لکھا ہے:

عطاء خراسانی کے قول کے مقابلے میں اس حدیث سے استدلال کو بازارِ علم میں اپنی اہمیت کو کم قرار دینا یہ اس صحیح حدیث کا استخفاف ہے اور حدیث کا استخفاف فقہاء کی تصریح کے مطابق کفر ہے۔

۱۔ شرح صحیح مسلم، ج ۷، ص ۲۹۹۔ ۲۔ تبیان القرآن، ج ۴، ص ۹۰۔

مولانا سعیدی نے بھی ترمذی اور مسند احمد کی حسن حدیث اور دوسروں کے نزدیک صحیح حدیث کے مقابلے میں عربی گرائمر کے قاعدہ کو راجح قرار دیا اور یہی تو وہ ''کفر'' ہے جسے مولانا سعیدی نے خود بیان کیا ہے۔ مولانا سعیدی نے اسے استخفاف اور پھر کفر قرار دیا مگر اس کے استخفاف ہونے پر کوئی دلیل پیش نہیں کی۔ کیونکہ علماء اصول اور علماء حدیث نے اس کی صراحت کر دی ہے کہ خبر واحد کو قیاس یا کسی قیاسی قول سے استدلال کر کے ترک کرنا معمول کا طریقہ کار ہے اور اس میں کوئی منع کا پہلو نہیں ہے۔

مولانا سعیدی نے حدیث کو قبول نہ کرنے کا یہ عذر پیش کیا کہ اس سے حضرت آدم علیہ السلام کی طرف ایک غلط بات کا انتساب ہوسکتا ہے، حالانکہ حدیث میں حضرت آدم علیہ السلام کا ذکر نہیں ہے۔ حضرت خراسانی قدس سرہ نے بھی اخبار احاد کو اس لئے قبول نہیں کیا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ''ذنب'' کا انتساب ہوتا ہے اور آپ معصوم ہیں۔ مولانا سعیدی نے بھی عربی لسانیات کے قاعدہ ''تقدیر مضاف'' کا سہارا لیا اور "اولادھما" مقدر تسلیم کر کے آیت کی تفسیر کی اور حضرت خراسانی قدس سرہ نے ''تقدیر مضاف'' کے اسی قاعدہ کے مطابق ''ماتقدم من ذنب ابویک'' میں "ابوی" مقدر تسلیم کر کے آیت کی تفسیر کی۔ دونوں ایک ہی وجہ سے حدیث کو قبول نہیں کر رہے اور دونوں نے ایک ہی قاعدہ کے مطابق مضاف مقدر تسلیم کیا ہے۔ ایک کا استدلال کفر ہو اور دوسرا اپنے استدلال کے بل بوتے پر خادم الاسلام والمسلمین ہونے کا دعویدار ہو، اگر کسی کے قیاس یا قول کے مقابلہ میں حدیث کا ترک استخفاف ہے تو یہ دونوں جگہ ہونا چاہئے اگر حضرت عطاء خراسانی یہ کام کریں تو وہ کافر ہوں نعوذ باللہ من ذالک اور مولانا سعیدی یہ کام کریں تو وہ مؤمن صادق ہوں۔

ہم اس بات کا فیصلہ انہی پر چھوڑتے ہیں کہ انھوں نے کفر کیا ہے یا نہیں۔ اس لئے کہ یہ بھی ان کی طرف سے ہے کہ کسی کے قول کو قبول کرنا اور اس کے مقابلہ میں حدیث کو ترک کرنا حدیث کا استخفاف ہے اور یہ کفر ہے۔ اور عربی گرامر کے قاعدہ کو حدیث پر راجح بھی وہی قرار دے رہے ہیں۔ اس کے باوجود یہ استخفاف ہے یا نہیں اب اقیموا الوزن بالقسط ولا تخسروا المیزان پر عمل کا اندازہ ہوگا۔ ہمارا انہیں مشورہ ہے کہ وہ حق قبول کریں اور رجوع الی اللہ کریں۔

ہمارا مؤقف یہ ہے کہ اگر کوئی صاحب علم کسی حدیث کو دلیل کی بنیاد پر ترک کرتا ہے اور وہ دلیل یا قیاس یا قول جس کی بنیاد پر اس نے حدیث کو ترک کیا قبول کیا جائے گا۔ اور یہ قبولیت کا عمل استخفاف نہیں ہے اس لئے کہ وہ حدیث جو خبر واحد ہوتی ہے دلیل ظنی ہوتی ہے۔ دلیل ظنی اس لئے ہوتی ہے کہ اس کی نسبت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف کمزور ہوتی ہے اور اگر یہ نسبت قوی اور مضبوط ہو تو حدیث متواتر ہو جاتی ہے اور یقین کا فائدہ دیتی ہے۔ اب جب کوئی آدمی خبر واحد دلیل، قیاس اور قول کے مقابلہ میں ترک کرتا ہے تو وہ اس لئے نہیں کہ یہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث ہے بلکہ اس لئے کرتا ہے کہ اس کا حدیث ہونا یقینی امر نہیں ہوتا۔ اس لئے ائمہ کرام دلائل قویہ کے مقابل خبر واحد کو ترک کر دیتے ہیں۔ جیسا کہ حضرت عطا خراسانی نے اپنے مؤقف میں اور مولانا سعیدی نے یہاں اپنے مؤقف پر کیا۔ **هذا ما عندی و العلم عندالله تعالیٰ**۔ لیکن اس کے باوجود مولانا سعیدی لکھتے ہیں:

> عطاء خراسانی کے قول کے مقابلہ میں اس حدیث سے استدلال کو بازار
> علم میں اپنی اہمیت کو کم قرار دینا یہ اس حدیث کا استخفاف ہے اور
> حدیث کا استخفاف فقہاء کی تصریح کے مطابق کفر ہے۔(۱)

ہم اس سے پہلے علماء اصول کی کتب سے اس بات کو پایہ ثبوت تک پہنچا چکے ہیں کہ اگر خبر واحد قیاس کے خلاف ہو گی تو اسے ترک کر دیا جائے گا اور اس کی مثالیں بھی پیش کر چکے ہیں۔ اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے ترک اور اس کے قبول نہ کرنے کے بارے میں یہ تک بتا چکے ہیں:

لیس ازدرأ بابی هریره و استخفافا به

کہ اس میں نہ تو حضرت ابو ہریرہ کی عیب جوئی اور نہ ہی ان کا استخفاف ہے۔ گویا حدیث کے عدم قبول اور اس کے ترک سے راوی حدیث کا استخفاف بھی نہیں چہ جائیکہ حدیث کا استخفاف ہو۔ اس لئے اگر استدلالی طور پر کسی نے خبر واحد کو ترک کیا ہے چاہے وہ قیاس سے کیا ہے یا کسی کے قول سے کیا ہے تو یہ خبر واحد کا استخفاف نہیں ہے تو جب وہ شخص علماء اصول کے قواعد

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی (اپریل ۲۰۰۴ء)، ص ۱۹۔

ضوابط کو نظر انداز کر کے خبر واحد سے استدلال کرے گا تو اس استدلال کی وجہ سے بازارِ علم میں اس کی اہمیت کم نہیں تو کیا زیادہ ہوگی تو کیا اسے ادھر سونے میں تولا جائے گا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب حضرات صحابہ قرآنی کلمات پر عمل کو موقوف کر دیتے ہیں تو خبر واحد جس کی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف نسبت کمزور ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کا ''حدیث'' ہونا یقینی نہیں ہوتا بلکہ ظنی ہوتا ہے جس کے انکاری کی نہ تو تکفیر کی جاسکتی ہے اور نہ ہی تضلیل کی جاسکتی ہے اس پر قیاس کیوں غالب قرار نہیں دیا جا سکتا اور علماء اصول کا یہ مؤقف ہے کہ اگر خبر واحد قیاس کے خلاف ہوگی تو اسے ترک کر دیا جائے گا تو خبر واحد کا قیاس یا کسی قول کے مقابلہ میں ترک ہونا کتب اصول فقہ میں طے شدہ حقیقت ہے اس کو استخفاف کہنا اور ان اقوال کے قائلین کی تکفیر کرنا حنفی علماء اصول کی تکفیر کرنا ہے۔ تو کیا حضرت نظام الدین شاشی سے لیکر حضرت علامہ تفتازانی تک سارے علماء اصول کفار میں شامل ہیں؟ نعوذ باللہ من ذالک ۔ جب کہ ہم نے تو ''اثر ابن عباس'' کی بات کی تھی جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

علماء اصول اور استخفاف و استہانت کا حکم

ہم حضرت ملا علی قاری قدس سرہ کے قول کی تشریح کے بعد اب ''استخفاف حدیث'' پر مزید بحث کرنا چاہتے ہیں اور علماء اصول کے موقف کے مطابق ''استخفاف و استہانت'' کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ علماء اصول کے مقتدا امام ابوزید دبوسی لکھتے ہیں:

ولا نفسقه بتركه عملا الا ان يكون استخفافا لخبر الاحاد فنفسقه۔(۱)

اگر کوئی عالم دین خبر واحد پر عمل نہیں کرتا اسے مانتا نہیں ہے تو ہم اسے فاسق قرار نہیں دے سکتے مگر وہ خبر واحد کا استخفاف کرتا ہے تو پھر ہم اسے فاسق قرار دیں گے۔

یعنی اگر صرف وہ قبول کرنے سے انکار کرتا ہے تو اس پر فسق نہیں ہے۔ اور اگر وہ خبر واحد کا استخفاف کرتا ہے تو پھر اسکے اس فعل کو فسق کہا جائے گا۔ امام ابوبکر بزدوی لکھتے ہیں:

ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد فاما متا ولا لا(۲)

یعنی اگر کوئی شخص خبر واحد کو خفیف جان کر اسے ترک کرتا ہے تو اسے کافر نہیں فاسق کہا جائے گا۔ اور اگر وہ خبر واحد کو تاویل کر کے یعنی اسے ضعیف اور کمزور و ناتواں جان کر ترک کرتا ہے تو اس کے اس فعل پر فسق کا اطلاق بھی نہیں ہوسکتا۔ امام نسفی منار میں لکھتے ہیں:

ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد فاما متا ولا فلا(۳)

یعنی جب کوئی شخص خبر واحد کو خفیف جان کر ترک کرے گا تو اسے فاسق کہا جائے گا۔ پس اگر وہ تاویل کرتا ہے اسے غریب اور ضعیف قرار دیتا ہے اور کمزور و ناتواں اور نحیف و نزار قرار دیتا ہے۔ اور پھر اسے قبول نہیں کرتا تو اسے فاسق بھی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ یہ سلف کا معمول اور طریقہ کار ہے۔

مگر استخفاف کے بارے میں جو کچھ علماء اصول نے لکھا ہے۔ وہ یہ ہے حضرت شیخ

۱۔ تقویم الادلہ، ص ۷۸۔ ۲۔ کنز الوصول، ص ۱۳۷۔

۳۔ منار بحوالہ کشف الاسرار، ج ۱، ص ۴۵۲۔

احمد لکھتے ہیں:

"**ویفسق تارکہ اذا استخف باخبار الاحاد" بان لا یری العمل بھا واجباً لا ان یتھاون بھا فان التھاون بالشریعۃ کفر، وانما خص اخبار الاحاد بالذکر اعتباراً للغالب لا لان الواجب لا یثبت الا باخبار الاحاد، "فاما متاو لا فلا"، ای فاما ترک العمل باخبار الاحاد بطریق التاویل بان یقول ھذا الخبر ضعیف او غریب او مخالف لکتاب فلا یفسق فیہ لان ھذا لیس للھوی والشھوۃ بل مما توارث بہ العلماء لاجل الدقۃ والفطانۃ۔(۱)**

اور خبر واحد کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا جب اس نے اس کا استخفاف کیا بایں طور کہ اس نے خبر واحد کو واجب العمل نہیں جانا۔ اور جب اس نے خبر واحد کو اہانت کے طور پر ترک کیا تو یہ کفر ہے اس لئے کہ اہانت شریعت کفر ہے۔ مصنف نے یہاں خصوصیت سے خبر واحد کا ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ اکثر وجوب خبر واحد سے ثابت کیا جاتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ خبر واحد ہی سے وجوب کا ثبوت ہوتا ہے۔ "**فاما متا ولا فلا**" اگر کوئی شخص تاویل کر کے اخبار احاد پر عمل نہیں کرتا اور یہ کہتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے یا غریب یا قرآنِ حکیم کے مخالف ہے تو اسکے اس قول پر اسے فاسق نہیں کہا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ یہ باتیں خواہش نفسانی کے تحت نہیں کہہ رہا ہے بلکہ یہ تو وہ بات ہے جو دقت و فطانت کے طور پر علماء کرام ہمیشہ سے کرتے آئے ہیں۔

نور الانوار جو درس نظامی کی ایک اہم کتاب ہے۔ وہ یہ بات بتا رہی ہے کہ استخفاف خبر واحد فسق ہے کفر نہیں ہے۔ اور خبر واحد کی اہانت کفر ہے۔ اور اگر کوئی شخص تاویل

۱۔ نور الانوار، ص ۱۶۶۔

کرتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف یا غریب یا قرآنِ حکیم کے مخالف ہے یعنی اسے کمزور اور نحیف و نزار کہتا ہے اور اسے واجب العمل نہیں جانتا تو پھر تو وہ فسق بھی نہیں ہے۔ یعنی استخفاف اور اہانت میں فرق ہے۔ استخفاف اگر تاویل کے بغیر ہو تو وہ فسق ہے اور اگر تاویل کے ساتھ ہو تو وہ معیوب نہیں ہے بلکہ سبیل العلماء ہے۔

مولانا سعیدی حدیث کو ضعیف اور کمزور کہنا اور اسے نحیف و نزار کہہ کر نا قابل عمل قرار دینے کو استخفاف قرار دے کر کفر کہہ رہے ہیں جب کہ یہ تو سبیل العلماء ہے۔ اور ہم نے تو حدیث رسول کو نہیں اثر ابن عباس کو بے اثر ثابت کیا ہے تو جب حدیث کا استخفاف کفر نہیں تو ''اثر'' کو ضعیف اور کمزور و ناتواں اور نحیف و نزار قرار دینا کفر کیسے ہو سکتا ہے۔ یعنی دونوں سبیل العلماء ہیں۔ قارئین کو اپنی بات اصطلاحات سے ہٹ کر ان کے معانی و مطالب سے یا دوسرے متبادل کلمات کے ساتھ سمجھانا ذہانت و فطانت کا عمل ہے۔ غبی اور کند ذہن لوگ اسے استخفاف کہہ کر کفر قرار دے رہے ہیں۔

حضرت مولانا عبدالحق حقانی قدس سرہ شرح حسامی میں لکھتے ہیں:

ویفسق تارکہ اذا استخف باخبار الاحاد بان لایری العمل واجباً لا ان یتھاون بھا فان التھاون بالشرع کفر۔(۱)

اس عبارت میں ''استخفاف'' کا کلمہ موجود ہے، جو باب استفعال کی مصدر سے ماضی کا صیغہ ہے یعنی اگر اس شخص نے ''اخبار احاد'' کو خفیف جان کر ترک کیا تو اسے فاسق قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اخبار احاد کو اس قابل نہیں سمجھا کہ ان پر عمل کیا جائے اور اگر اس نے اس پر عمل اس لئے نہیں کیا کہ وہ اخبار احاد کی اہانت کرنا چاہتا ہے تو یہ کفر ہے۔ کیونکہ شرع کی اہانت کفر ہے۔

یعنی اخبار احاد کے استخفاف کا حکم فسق ہے اور اخبار احاد کی اہانت کا حکم کفر ہے۔ استخفاف کا حکم کفر نہیں ہے۔

یعنی اگر اخبار احاد کا استخفاف لازم ہو رہا ہو تو درس نظامی میں پڑھائی جانے والی

۱۔ النامی مع الحسامی، ج ا، ص ۱۲۲۔

کتب میں اس بات کی تربیت دی گئی ہے کہ استخفاف خبر واحد سے کفر لازم نہیں آتا ہے اس لئے اس پر کفر کا فتوٰی نہ دینا۔ حسامی اور نور الانوار دونوں وہ کتابیں ہیں جو درس نظامی میں باقاعدہ پڑھائی جاتی ہیں۔ ان دونوں کتابوں میں یہ لکھا ہوا ہے کہ:

- خبر واحد کا استخفاف یعنی اسے واجب العمل نہ جانتے ہوئے ترک کرنا فسق ہے۔
- خبر واحد کی تاویل کر کے اسے ترک کرنا علماء سلف کا معمول رہا ہے۔
- خبر واحد کو ضعیف، غریب، مستنکر، کمزور و ناتواں اور نحیف و نزار ثابت کر کے ترک کرنا ذہین و فطین لوگوں کا طریقہ کار ہے۔
- خبر واحد کو ضعیف، غریب، کمزور و ناتواں ثابت کر کے ترک کرنا ایسا عمل ہے کہ اسے ھوی و شہوۃ پر محمول کرنا جرم ہے۔
- استخفاف خبر واحد پر تکفیر کرنا علماء اصول کے قواعد سے لایعلمون لوگوں کا کام ہے۔
- استخفاف خبر واحد کو کفر قرار دینا درس نظامی کی دینی کتابوں کی توہین ہے۔

امام ابو زید دبوسی، امام بزدوی، امام نسفی، امام حسام الدین اور شیخ احمد جونپوری رضی اللہ عنہم وہ علماء اسلام ہیں جو استخفاف خبر واحد کو کفر قرار نہیں دے رہے اور مولانا سعیدی کے مکفور کو مکفور نہیں مانتے تو کیا مولانا سعیدی ان ائمہ اسلام کو بھی ائمہ کفر قرار دیں گے۔ **نعوذ باللہ منہ۔**

اس مقام تک بات ہو رہی تھی کہ استخفاف خبر واحد پر علماء اصول نے تکفیر کرنے سے منع کیا ہے۔ اب ہم "استہانت" کی بات کرتے ہیں اور علماء اصول میں سے ایسے بھی ہیں جنہوں نے لکھا ہے:

> "ویفسق تارکہ اذا استخف باخبار الاحاد" بان لا یری العمل بھا واجباً "فاما متا ولا فلا" یعنی اذا ترکہ لمعنی ادی اجتھادہ الیہ بان قال ھذا الخبر غریب او ضعیف او مستنکر او مخالف للکتاب لا یفسق تارکہ، لان التاویل من سیرۃ السلف،
>
> والمصنف لم یتعرض لما اذا ترکہ تھاونا بلا استخفاف ولا

تاویل، ذکر فی الکشف الصحیح انہ یفسق تارکہ لامستخفا ولا متاولا۔(۱)

جب کسی شخص نے خبر واحد کو خفیف جان کر اسے ترک کیا تو اس کی تفسیق کی جائے گی۔ استخفاف کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسے واجب العمل نہ جانتا ہو، بہرحال اس معاملہ میں اگر وہ مؤول ہے تو پھر اس کی تفسیق بھی نہیں کی جائے گی۔ یعنی اگر اس نے خبر واحد کو اپنے اجتہاد کی بنیاد پر ترک کیا ہے کہ اس نے کہا یہ حدیث غریب ہے یا ضعیف ہے یا مستنکر ہے یا قرآنِ حکیم کے مخالف ہے تو اس صورت میں اس شخص کو فاسق نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ یہ تاویل کی صورت ہے اور یہ علماء سلف کا طریقہ کار ہے۔

منار کے مصنف امام نسفی نے اس مقام میں اس بات سے تعرض نہیں کیا یعنی اس کو بیان نہیں کیا کہ اگر کوئی شخص خبر واحد کو تھاون و استہانت کے طور پر ترک کرتا ہے، استخفاف اور تاویل کے طور پر ترک نہیں کرتا تو اس کا کیا حکم ہے۔ کشف میں بیان کیا گیا ہے کہ تھاون و استہانت کے طور پر خبر واحد کا ترک فسق ہے، استخفاف اور تاویل کے طور پر فسق نہیں ہے۔

حضرت ابن الملک قدس سرہ نے اس مقام میں جہاں اور باتیں کی ہیں وہاں استخفاف و استہانت دونوں کا ایک ہی حکم بیان کیا یعنی اگر کوئی خبر واحد کو استخفاف و استہانت کے طور پر ترک کرتا ہے تو اس کی تکفیر نہیں تفسیق کی جائے گی۔ اور یہی بات کرتے ہوئے شیخ علاؤالدین حصنی لکھتے ہیں:

ویفسق تارکہ تھاونا کما اذا استخف باخبار الاحاد بان لا یری العمل بھا واجباً، فاما لو ترک متاولا فلا، لان التاویل سیرتھم عندالمعارضۃ۔(۲)

اگر کوئی شخص خبر واحد کو تہاون و استہانت کے طور پر ترک کرے گا جیسا

۱۔ شرح ابن الملک، ص ۱۹۵۔ ۲۔ افاضۃ الانوار، ص ۱۶۵۔

کہ استخفاف کے طور پر خبر واحد کو واجب العمل نہ جانتے ہوئے ترک کرتا ہے تو اس کی تفسیق کی جائے گی اور اگر تاویل کے طور پر ترک کرتا ہے تو پھر تفسیق بھی نہیں کی جائے گی۔ اس لئے کہ تعارض و تضاد کی صورت میں علماء سلف ایسا کرتے آئے ہیں۔

حضرت مصنف قدس سرہ نے اس میں تہاون واستہانت، استخفاف اور تاویل کا حکم بیان فرمایا ہے کہ خبر واحد کا استہانت واستخفاف کے طور پر ترک فسق ہے اور تاویل کے طور پر فسق بھی نہیں ہے۔

مولانا سعیدی سے درخواست ہے کہ وہ پہلے ان جلیل القدر ائمہ کرام کا بندوبست کریں کہ یہ خبر واحد کے استخفاف اور استہانت کو کفر نہیں مانتے ہم جیسے طالب علموں کا نمبر اس کے بعد آئے گا۔

اب ہم مولانا سعیدی کا مرقومہ آپ کے باصرہ نواز کرتے ہیں:

حدیث صحیح کے متعلق جو الفاظ ذکر کئے گئے ہیں۔ ان میں ''ہمارے نزدیک'' حدیث رسول کا استخفاف ہے۔ کیونکہ اس میں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ صرف ''کمزور'' بلکہ نحیف ونزار قرار دیا گیا ہے۔

مولانا سعیدی مزید لکھتے ہیں:

جو حدیث صحیح اور قوی ہو اس کو ''نحیف ونزار'' اور اس سے استدلال کرنے کو بازار علم میں اہمیت کم کرنے کے مساوی قرار دینا اور اسے کسی دوسرے شخص کے قول کے مقابلہ میں کم تر قرار دینا بدرجہ اولیٰ استہانت اور استخفاف ہوگا اور ہم عبارات علماء سے واضح کر چکے ہیں کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا استخفاف دائرۂ اسلام سے خروج کا باعث ہے۔(۱)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ حدیث رسول کو کمزور کہنا اس کا استخفاف ہے اور یہ کفر ہے

۱۔ ماہنامہ النعیم، اپریل ۲۰۰۴ء، ص ۵۶ تا ۵۸۔

اور نحیف و نزار کہنا تو بالکل ہی استخفاف ہے۔ جبکہ مولانا سعیدی نے ''نحیف'' کے جو عالمانہ معانی فیروز اللغات سے نقل فرمائے ہیں ان میں

ضعیف اور کمزور

بھی شامل ہیں۔ ضعیف عربی اور کمزور اس کا فارسی ترجمہ ہے جو اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ایک شخص کا نام

غلام رسول

ہے اور یہ درست ہے۔ اس میں کوئی شرعی اور لغوی خامی نہیں ہے لیکن اگر آپ نے اس کو

نوکر پیغمبر

کہہ دیا تو اس میں شرعی ولغوی خامی پیدا ہوگئی اور یہ استخفاف و استہانت ہوگیا۔ اسی طرح اگر کسی کا نام

اسد اللہ

ہے تو اگر کسی نے اسے

شیر خدا

کہہ دیا تو یہ اس کا استخفاف ہوگا۔ تو کیا قرآن کی عربی مبین کا فارسی یا اردو ترجمہ بھی عربی مبین کا استخفاف ہوگا۔ جبکہ مولانا سعیدی نے شرح مسلم میں حدیث رسول کو ضعیف بھی کہا ہے اور کمزور بھی۔ تو کیا یہ بھی استخفاف کے زمرہ میں شامل ہوگا یا نہیں۔ کیا فقہاء نے اس میں فلاں ابن فلاں کی کوئی شرط تو نہیں رکھی کہ اگر فلاں کہے گا تو وہ استخفاف ہوگا اور اگر مولانا سعیدی کہیں گے تو پھر استخفاف نہیں ہوگا۔

مولانا سعیدی کا کہنا ہے کہ حدیث رسول کو ضعیف کہنے کے بجائے ''کمزور'' کہنا اس کا استخفاف ہے اور یہ کفر ہے۔ تو ہمارا ان سے سوال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مذنب اور گنہگار کہنا کیا استحکام ایمان کی علامت ہے؟ **نعوذ باللہ من ذلک**۔ اگر حدیث کو کمزور کہنا کفر ہے اور نبی کو مذنب اور گنہگار کہنا کیا ایمان داری اور تقویٰ داری کا متن متین ہے؟ **نعوذ باللہ من ذلک**۔ لسان نبوت سے نکلے ہوئے کلمات بھی عزت واحترام کا

استحقاق رکھتے ہیں اور خود لسان نبوت بھی اس نیلے آسمان کے نیچے سب سے زیادہ عزت و احترام کی حقدار ہے۔ مگر یہ کیا معمہ ہے کہ مہمان کو اھلاً وسھلاً و مرحبا کہنا درست ہے اور اسے خوش آمدید کہنا استخفاف ہے۔ شاید علم بڑھتے بڑھتے ''قرصِ خورشید در سیاہی شد'' ہوگیا۔

علماء حدیث کا ایک طبقہ ایک حدیث کو صحیح اور قوی کہتا ہے جب کہ دوسرا طبقہ اسے ضعیف اور کمزور کہتا ہے۔ جیسے رفع یدین، فاتحہ خلف الامام اور آمین بالجہر کی احادیث ہیں۔

اور حدیث کو دوسرے شخص کے قول کے مقابلے میں قبول کر کے یا قیاس کے مقابلے میں قبول کرنے کے عمل پر ہم بہت سے ثبوت پیش کر چکے ہیں۔ یہ تمام کام استخفاف حدیث نہیں ہیں۔

مولانا سعیدی نے اس میں ''ہمارے نزدیک'' لکھ کر یہ بات بتادی ہے کہ یہ ''خانہ زاد'' اور ''بغضی تکفیر'' ہے۔ علماء اسلام حدیث کو کمزور اور نحیف و نزار کہنا کفر نہیں جانتے۔ اور پھر یہ جسے ''استخفاف و استہانت'' کہہ رہے ہیں وہ یہاں پر نہیں ہے اور پھر علماء اصول کے اقوال کے مطابق ''استخفاف و استہانت'' موجب فسق تو ہو سکتے ہیں موجب کفر نہیں ہو سکتے۔

- لہٰذا حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ کی تکفیر کرنا اس وجہ سے کہ انہوں نے خبر واحد کو ترک کر کے علم نحو کے قاعدہ کے مطابق آیت کریمہ کی تفسیر کی ہے غلط ہوا۔
- کمزور اور نحیف و نزار کو استخفاف و استہانت جاننا غلط ہوا۔
- استخفاف و استہانت کو موجب کفر جاننا علماء اصول کی تصریح سے غلط ہوا۔
- اس مقام میں اثر کو حدیث رسول کہنا کذب ہونے کے ساتھ افتراء بھی ہوا۔

مفسرِ قرآن حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی کی تکفیر کی دوسری وجہ

مفسر قرآن حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی کی مولانا غلام رسول سعیدی نے ایک دوسری وجہ سے بھی تکفیر کی ہے وہ اپنے مضمون میں لکھتے ہیں:

> عطاء خراسانی کی یہ تاویل صحیح نہیں ہے کیونکہ انہوں نے کسی آیت یا حدیث کے ترجمہ کے بغیر حضرت آدم علیہ السلام کی طرف گناہ کی نسبت کی ہے۔ اور امام ابن الحاج مکی نے کہا ہے ہمارے علماء رحمۃ اللہ علیہم نے کہا ہے کہ جس شخص نے قرآن اور حدیث کی تلاوت کے بغیر کہا کہ کسی نبی نے گناہ کیا یا اللہ تعالیٰ کے حکم کی مخالفت کی وہ کافر ہو گیا۔(۱)

حضرت عطاء خراسانی کا انتقال ۱۳۵ھ میں ہوا اور حضرت ابن الحاج مکی کا انتقال آٹھویں صدی ہجری میں ہوا۔ یعنی ایک تابعی کو آٹھویں صدی ہجری کے ایک عالم کے قول پر کافر قرار دیا جا رہا ہے۔ یعنی حضرت خراسانی کا قصور یہ ہوا کہ انہوں نے ساڑھے چھ سو سال بعد میں آنے والے ایک عالم دین کے نکتہ نگاہ کی خلاف ورزی کی ہے۔ واہ کیا تحقیق ہے۔ اس تحقیق کے محقق کو داد نہ دینا تحقیق کے ساتھ ناانصافی ہے۔ امریکہ نے جتنا ظلم اس دور میں طالبان پر کیا ہے یہ اس سے بھی کہیں زیادہ ہے جو مولانا سعیدی نے ابن الحاج مکی کے قول سے حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ کو کافر قرار دے کر کیا ہے۔ وہ اگر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا نام لیتے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عباس کا نام لیتے کہ انہوں نے ایسی کسی بات کا اعلان کیا تھا یا کم از کم حضرت سعید بن المسیب کا نام لیتے کہ ان کی یہ تحقیق تھی اور حضرت عطاء خراسانی نے اس کے خلاف یہ کہا ہے تو بات، بات کی حد تک قابل فہم ہوتی۔ یہ انوکھی تحقیق ضعفِ دماغ کی علامت اور ''ذہنی

ا۔ ماہنامہ النعیم کراچی، (مارچ ۲۰۰۳ء، ص ۴۰)۔

تحقیق'' کا شاخسانہ ہے، جیسا کہ آج کے دور میں کوئی کہے کہ حضرت قاضی خان نے اپنے فتاویٰ میں یہ لکھا ہے اور شامی نے یہ لکھا اور آپ نے اس کے خلاف لکھا تو یہ قاضی خان اور شامی کے فتوے کے خلاف ہونے کی وجہ سے غلط ہے۔ تو بات سمجھ میں آتی ہے مگر آج کا آدمی اگر یہ کہے کہ میرے استاد نے یہ لکھا اور قاضی خان نے اپنے دور میں جو فتویٰ دیا تھا وہ اس کی وجہ سے غلط ہو گیا تو اسے تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

حضرت خراسانی کے قول کی تائید و توثیق کرنے والی شخصیات میں امام قرطبی، حضرت سید جرجانی، قاضی ثناء اللہ پانی پتی ایسے اکابر رجال ہیں۔ یہ علم کی روشن آنکھیں، روشن چہرے اور علم و فضل کے پیکر ہیں کیا یہ علم کا نور تقسیم کرنے والے بھی ''کفار'' میں شامل ہوں گے۔ نعوذ باللہ من ذالک۔ مولانا سعیدی کو ہوش و خرد سے بات کرنی اور کرانی چاہئے۔ اکابر دین کی تکفیر نہ دین کا کام ہے اور نہ علم دین کا۔ علم کی وسعت، وسعتِ ظرف اور حلم و حوصلہ بخشتی ہے، اس میں تنگ نظری اور تنگ ظرفی نہیں ہوتی۔ قرآن و حدیث کی تفسیر و شرح کرنے والے کو ان میں دی گئی دینی و اخلاقی ہدایات کا نمونہ اور اکابر کی روش کا حامل ہونا چاہئے۔ ذاتیات سے بالا ہو کر دلائل سے کام رکھنا چاہئے۔

حضرت آدم علیہ السلام اور ذنب

حضرت آدم علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے نبی ہیں انہوں نے "ذَاقَ الشَّجَرَةَ" کا عمل کیا مگر قرآنِ حکیم میں ہے فَنَسِیَ وَلَمْ نَجِدْلَهٗ عَزْمًا یعنی یہ عمل نسیان سے ہوا اس کا وہ عزم و ارادہ نہیں رکھتے تھے۔ مگر اللہ جل جلالہ نے ان کے بارے میں فرمایا فَعَصٰی اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰی تو حضرات علماء اسلام نے انکی وہ تاویل کر کے جو حضرات انبیاء کرام کی شان اور مرتبہ کے مطابق ہو حضرت آدم علیہ السلام کی طرف منسوب کرتے ہیں اسی طرح حدیث میں ہے:

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال حاج موسی ادم فقال
انت الذی اخرجت الناس من الجنہ بذنبک واشقیتهم؟
قال ادم یا موسی انت الذی اصطفاک اللہ برسالتہ وبکلامہ

وتلامنی علی امر کتبه اللہ علی قبل ان یخلقنی او قدرہ اللہ علی قبل ان یخلقنی، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فحج ادم موسیٰ۔(۱)

اس حدیث میں ہے کہ ایک نبی نے دوسرے نبی کی طرف ذنب کی نسبت کی اور تیسرے نبی یعنی حضور علیہ السلام نے اسے بیان کیا گویا تین انبیاء کرام کی اس میں شراکت ہے۔ چنانچہ اس حدیث میں "بـــذنبک" موجود ہے اور اس کی تاویل حضرت آدم علیہ السلام کی شان نبوت کے مطابق ہوگی تو اگر حضرت خراسانی قدس سرہ نے **ما تقدم من ذنبک** میں

من ذنب ابویک ادم و حوّا علیهما السلام

ان چیزوں کی طرف اشارہ دیتے ہوئے کہا ہے تو یہ کوئی قابل گرفت بات نہیں ہے اس کا یہ مطلب اخذ کرنا کہ حضرت خراسانی قدس سرہ نے حضرت آدم علیہ السلام کی شان کے خلاف کوئی نئی چیزیں تجویز کی ہیں تو یہ ایک "تابعی مفسر" کے ساتھ زیادتی ہے بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے بارے میں قرآنِ حکیم میں جو کلمات ہیں اور احادیث میں "بذنبک" کی طرح کی جو چیزیں ہیں ان کی مغفرت کی بات آیت مغفرت میں ہے۔ اس لئے انہیں موردِ عتاب ٹھہرانا اور ان کی تکفیر کرنا سراسر ظلم اور ناانصافی ہے۔

حضرت امام ابوعبداللہ الحاکم نیشاپوری لکھتے ہیں:

عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنه قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما اقترف آدم الخطیئة قال یارب اسئلک بحق محمد لما غفرت فقال اللہ یاآدم و کیف عرفت محمداً ولم اخلقه قال یارب لانک لما خلقتنی بیدک ونفخت فی من روحک رفعت رأسی فرایت علی قوائم العرش مکتوبا لا الٰه الا اللہ محمد رسول اللہ، فعلمت انک لم تضف الی اسمک الا احب الخلق الیک فقال اللہ

۱۔ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۳۳۵۔

صدقت یاآدم انه لاحب الخلق الی ادعنی بحقه فقد غفرت لک ولولا محمد ما خلقتک. ھذا حدیث صحیح الاسناد۔(۱)

اس حدیث میں لَمَّا اِقْتَرَفَ آدَمُ الخَطِیْئَۃَ کے کلمات ہیں جن میں حضرت آدم علیہ السلام کی طرف "خطیئہ" کا انتساب ہے۔اور پھر اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں "بحق محمد" سے استغاثہ ہے۔اور پھر اس میں "قَدْ غَفَرْتُ لَکَ" میں نے آپ کی مغفرت کی۔یعنی اس حدیث میں حضرت آدم علیہ السلام کی طرف خطاء کا انتساب اور پھر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے وسیلہ سے آپ کی مغفرت کا ذکر موجودہ ہے۔

تو حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ کے تفسیری قول میں بھی اسی بات کا ذکر موجود ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے ذنب کی مغفرت کا ثبوت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے وسیلہ سے ہے۔اس لئے اس بناء پر حضرت خراسانی کی تکفیر کرنا ظلم وعدوان کی اعلیٰ ترین مثال ہے اس سے توبہ کرنا ضروری ہے۔

حضرت حافظ نورالدین الہیثمی لکھتے ہیں:

عن عمر بن الخطاب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما اذنب آدم علیہ السلام الذنب الذی اذنبہ رفع راسہ الی العرش فقال اسئلک بحق محمد الا غفرت لی فاوحی اللہ الیہ وما محمد قد تبارک اسمک لما خلقتنی رفعت راسی الی عرشک فرایت فیہ مکتوبا لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ فعلمت انہ لیس احد اعظم عندک قدراً فمن جعلت اسمہ مع اسمک، فاوحی اللہ الیہ یا آدم انہ آخر النبیین من ذریتک ولو لا ھو ما خلقتک۔(۱)

اس حدیث میں بھی لَمَّا اَذْنَبَ آدَمُ عَلَیْہِ السَّلَامُ الذَّنْبَ الَّذِیْ اَذْنَبَہٗ موجود

۱۔ المستدرک، ج ۲، ص ۶۱۵۔ ۲۔ مجمع الزوائد، ج ۸، ص ۲۵۳۔

ہے جس میں حضرت آدم علیہ السلام جو اللہ تعالیٰ کے نبی ہیں کی طرف ذنب کی اسناد ہے اور **اَسْئَلُکَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ اِلاَّ غَفَرْتَ لِیْ** کی عبارت بھی موجود ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حضور میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے واسطہ سے اپنی درخواست پیش کی ہے۔ اور اللہ جل جلالہ نے آپ کی مغفرت کا اعلان فرمایا۔ حضرت امام جلال الدین سیوطی قدس سرہ نے **فَتَلَقّٰی آدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ** کی تفسیر میں حدیث کی مختلف اور متعدد کتب سے ان روایات کا ذکر کیا ہے جن میں **یَا آدَمُ قَدْ قَبِلْتُ تَوْبَتَکَ وَغَفَرْتُ ذَنْبَکَ، اِنِّیْ قَدْ غَفَرْتُ ذَنْبَکَ** اور **غَفَرْتُ لَهٗ ذَنْبَهٗ**(۱) کے کلمات موجود ہیں جن میں حضرت آدم علیہ السلام کی طرف ذنب کی نسبت موجود ہے۔

ہم یہ سمجھتے ہیں کہ حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ نے قرآنِ حکیم کی آیات اور ان احادیث کو پیش نظر رکھ کے اپنا مؤقف بنایا ہے اور پھر چونکہ **"فَاَزَلَّهُمَا"** میں حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا علیہا السلام دونوں کا ذکر موجود ہے اس لئے انہوں نے اپنے مؤقف میں دونوں کا ذکر کیا ہے تو خلاصہ کلام یہ ہوا کہ قرآنِ حکیم میں **عصیٰ** اور **غویٰ** کا حضرت آدم علیہ السلام کے حوالے سے ذکر ہے۔ اور ان کی دعا بھی ان کلمات کے ساتھ موجود ہے **رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْلَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخَاسِرِيْنَ** جس میں اپنے نفس کے لئے ظلم کا کلمہ انہوں نے استعمال کیا ہے اور مغفرت کی التجا کی ہے۔ اور پھر حدیث میں ذنب اور خطاء کی نسبت بھی ثابت ہے۔ اس لئے اس پس منظر سے اگر دیکھا جائے تو حضرت خراسانی قدس سرہ نے جو مؤقف اختیار کیا ہے۔

لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنب ابویک آدم و حوا علیهما السلام ببرکتک

تاکہ اللہ مغفرت کرے آپ (حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام) کے سبب اور آپ کی برکت سے حضرت آدم اور حضرت حوا علیہا السلام کے وہ ذنب جو گزر چکے۔

۱۔ الدر المنثور، ج ۱ ص ۵۹۔

وہ ان احادیث کے مطابق ہے، جسے انہوں نے تقدیر مضاف کے قاعدہ میں سمو دیا ہے اور مولانا سعیدی جب اخبار احاد کی بنیاد پر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ذنب کی نسبت کر سکتے ہیں تو پھر انہیں اخبار احاد کی بنیاد پر حضرت آدم علیہ السلام کی طرف ذنب نسبت پر کیوں اعتراض ہے۔ اور وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ ''ہمارا قبلہ حدیث ہے'' تو اس ثبوت کے بعد انہیں ''تحویل'' نہیں کرنی چاہئے اور ایک علمی و دینی اور پاکیزہ شخصیت کی تکفیر سے احتراز کرنا چاہئے۔ اور آخر میں یہ بات بھی طے ہوگئی کہ مولانا سعیدی کے اس مؤقف کہ ''حدیث کے مقابلہ میں کسی کے قول کو قبول کرنا اور حدیث کو ترک کرنا استخفاف حدیث ہے اور یہ کفر ہے۔'' ہم نے ثابت کر دیا کہ حضرت عطاء خراسانی کے مؤقف کی اصل احادیث پر مبنی ہے لہٰذا اس کا انکار استخفاف حدیث ہے اور یہ کفر ہے۔ اور ہم یہ فیصلہ ان پر چھوڑتے ہیں اس لئے کہ یہ مؤقف ان ہی کا ہے۔ اور اب وہ اپنے مؤقف کے مطابق تجدید ایمان اور تجدید نکاح کرتے ہیں یا نہیں یا حسب دستور حضرت خراسانی قدس سرہ کی تکفیر کر کے انہیں لسانی اور قلمی ضرر رسانی کا عمل جاری رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کے دل و دماغ میں حق کو مستقیم کرے اور اکابر کے احترام کی توفیق عطا فرمائے۔

ہم نے یہ دلیل، خاص مولانا سعیدی کے نقطہ نظر کے مطابق دی ہے۔ اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ حضرت خراسانی نے ان اخبار احاد سے ان اخبار احاد سے معارضہ کیا ہے جس میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ذنب کی نسبت تھی۔ جس طرح مولانا سعیدی نے صحیح مسلم کی احادیث سے دارقطنی وغیرہ کی احادیث سے معارضہ کیا ہے۔ گو ہمارے نزدیک ان کا اصل مؤقف تقدیر مضاف اور دوسری عربی قواعد پر مبنی ہے۔

حضرت خراسانی قدس سرہ نے حضرت آدم علیہ السلام کے لئے اپنی طرف سے کلمہ ''ذنب'' کا استعمال نہیں کیا بلکہ اللہ تعالیٰ نے جو ''ماتقدم من ذنبک'' فرمایا ہے اس میں ''ابوی'' کا کلمہ بڑھایا ہے تو وہ ''مَـاتَـقَـدَّمَ مِنْ ذَنْبِ اَبَوَیْکَ'' ہوگیا ہے اور انہوں نے ''گناہ'' کا کلمہ استعمال نہیں کیا، یہ مولانا سعیدی کی اختراع ہے۔ اور ''ذنب ابویک'' میں کلمہ ذنب ان کی طرف سے نہیں ہے۔ انہوں نے آیت قرآنی کے اس حصہ کا مصداق حضرت آدم علیہ السلام کو ٹھہرایا ہے۔

حضرت ابن الحاج مالکی کی عبارت کا مطلب

حضرت ابن الحاج مکی قدس سرہ نے لکھا ہے کہ:

قال علماؤنا رحمهم الله عليهم ان من قال عن نبي من الانبياء في غير التلاوة والحديث انه عصى أو خالف فقد كفر۔(۱)

ہمارے علماء کرام نے کہا ہے کہ جس نے قرآن اور حدیث کی تلاوت و عبارت کے بغیر کہا کہ کسی نبی نے "عصی" کیا ہے یا مخالفت کی ہے تو وہ کافر ہو گیا۔

حضرت خراسانی قدس سرہ نے تو "عصی" اور "خَالَفَ" کی اسناد حضرت آدم علیہ السلام کی طرف نہیں کی ہے۔ انہوں نے قرآنِ حکیم میں جو "ذنبک" موجود تھا اس میں "ابوی" مقدر نکال کر "ذنب ابویک" کہا ہے۔ یعنی "ذنب" قرآنی کلمہ ہے انہوں نے اس مقام میں اس کی نسبت کا رخ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے موڑ کر حضرت آدم علیہ السلام کی طرف کر دیا ہے اس سے ایک تو "جس شخص نے قرآن اور حدیث کی تلاوت کے بغیر الخ" کے الزام سے بری ہو گئے اور ان پر "گناہ" کی جو تہمت لگائی گئی تھی اس سے ان کا مبرّا ہونا ثابت ہو گیا۔ اور دوسری بات یہ ہے حضرت ابن الحاج مکی نے "عصی" کا کہا تھا حضرت خراسانی نے "عصی" کا کلمہ سرے سے استعمال ہی نہیں کیا اور حضرت ابن الحاج مکی نے اپنی طرف سے "عصی" تجویز کرنے پر جو کفر کا حکم لگایا تھا وہ اس سے بھی بری الذمہ ہو گئے۔ اور تیسری بات یہ ہے جن علماء نے دل کی آنکھیں بند کر کے اس کا مصداق حضرت خراسانی کو ٹھہرا کے یہ "کالافتویٰ" دیا تھا ان کا کیا ہوگا، سنا ہے وہ "کالافتویٰ" پلٹ کر فتویٰ دینے والے کو کالا کر دیتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو توبہ کی توفیق عطا فرمائے کہ وہ ایک تابعی مفسر اور فقیہ کو کافر بنانے سے احتراز و اجتناب کریں اور کفار کو خوش ہونے کا موقع نہ دیں۔

۱۔ المدخل، ج ۲، ص ۱۵۔

مولانا سعیدی نے قرآنی کلمہ "ذنب" کا معنیٰ ''گناہ'' کیا اور پھر حضرت ابن الحاج مکی نے جو "عصی" کا کلمہ استعمال کیا اس کا معنیٰ ''گناہ'' کر کے حضرت خراسانی قدس سرہ پر فتویٰ کفر کی جرأت کی ہے جو صدق و دیانت کے خلاف ہے۔ علماء کو تخدیع فی الاستدلال کر کے کفر کے فتوے جاری نہیں کرنے چاہئے اور وہ بھی ایک تابعی کے خلاف جو حضرات صحابہ کرام کی محافل و مجالس میں بیٹھ چکے ہیں اور ان سے استفادہ کر چکے ہیں۔ مگر ہمیں اس بات پر تعجب ہے کہ مولانا سعیدی نے خود لکھا ہے:

> قرآنِ مجید کی بعض آیات میں جو انبیاء علیہم السلام کی طرف عصیان، غوایت اور ذنب کی نسبت ہے وہ سہو، نسیان، ترک اولیٰ یا اجتہادی خطاء پر محمول ہے۔(۱)

مولانا سعیدی کو اپنے لکھے ہوئے سے نسیان ہو گیا اور انہوں نے قرآنی کلمہ "ذنب" کا معنیٰ اس مقام میں ''گناہ'' کیا ہے۔ آخر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب وہ اس کے معانی و مفاہیم بتا رہے ہیں یا ان کی مراد بتا رہے ہیں تو پھر ان پر عمل کیوں نہیں کیا۔ اگر مولانا سعیدی دیانت داری کا مظاہرہ کرتے اور جو اُن کا لکھا ہوا تھا اس کے حساب سے ترجمہ کرتے تو "ماتقدم من ذنب ابویک" کا ترجمہ اس طرح ہوتا۔

> وہ جو سہو یا نسیان کی وجہ سے آپ کے ابوین حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام سے ہو چکا۔

انہوں نے حضرت خراسانی کے مؤقف میں "ذنب" کے ترجمے میں اپنے لکھے ہوئے سے انحراف و عدول کیوں کیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے اپنی یہ سوچ بنالی ہے کہ حضرت خراسانی قدس سرہ کی مخالفت لازماً کرنی ہے اور ہر حال میں کرنی ہے۔ ہماری ان سے درخواست ہے کہ وہ بے جا ضد اور ہٹ دھرمی ترک کر دیں اور حقیقت کی طرف آ جائیں اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے دین کے اس خادم یعنی حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی قدس سرہ کی مخالفت ترک کر دیں اور، اس عظیم خادم علم دین کی تعظیم و توقیر کا طریقہ اپنائیں اور

۱۔ شرح صحیح مسلم، ج ۷، ص ۲۹۷۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اور دین کی نسبت سے ان کا ہم پر حق ہے کہ ہم ان کی تعظیم و توقیر کریں۔ اور اس میں آخری بات یہ ہے کہ جس کتاب سے حضرت خراسانی پر کفر کا فتویٰ دیا گیا ہے وہ کتاب "المدخل" فتویٰ دینے کی نہیں ہے اور فقہ حنفی کی ''کتب فتاویٰ'' میں شامل نہیں ہے۔ آخر آٹھویں صدی ہجری کے عالم جو فقہ مالکی سے تعلق رکھتے ہیں کے قول سے حضرت خراسانی کی تکفیر کرنے میں کیا حکمت ہے اور اس کی ضرورت کیوں پیش آئی ہے، قابل غور چیز ہے۔ اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ حضرت خراسانی قدس سرہ نے ''ابوین'' کا کلمہ استعمال کیا ہے تو اس سے مراد وہ حضرت آدم علیہ السلام کے علاوہ ان انبیاء کرام کو بھی لے رہے ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد میں آتے ہیں۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ صیغہ تثنیہ دو سے زیادہ کو شامل نہیں ہوتا اس لئے کہ دو سے زیادہ کے لئے جمع کا صیغہ استعمال ہوتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ احتمال یہاں اس لئے پیدا نہیں ہو سکتا کہ ان کی طرف سے وضاحت موجود ہے۔ ''آدم و حوا علیہما السلام'' اور اگر اس کے باوجود کسی کو اصرار ہو کہ اس سے مراد دوسرے انبیاء کرام بھی ہیں تو پھر ان کی خدمت میں گزارش ہے کہ قرآنِ حکیم میں اس کی مثال موجود ہے کہ:

وَرَفَعَ اَبَوَيۡهِ عَلَى الۡعَرۡشِ۔(۱)

یہاں "اَبَوَيۡهِ" جو اصل میں "اَبَوَيۡنِ" تھا "ہ" ضمیر کی طرف اضافت کی وجہ سے اس کا نون تثنیہ گر گیا ہے تو "ابویہ" ہو گیا ہے۔ اس سے مراد باپ اور ماں دونوں ہیں کیونکہ اس وقت حضرت یوسف علیہ السلام کے دادا حضرت اسحٰق علیہ السلام موجود نہیں تھے اس لئے لامحالہ اس سے مراد حضرت یعقوب علیہ السلام اور ان کی اہلیہ ہیں اور اسی طرح "قَمَرَيۡنِ" سے مراد شمس و قمر دونوں ہیں اسی طرح "عُمَرَيۡنِ" سے حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما دونوں مراد ہیں۔ اور اسی طرح "اَبَوَيۡنِ" سے مراد بھی حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا علیہما السلام دونوں ہیں۔ لہٰذا یہ اعتراض باطل ہے۔

۱۔ سورۂ یوسف، آیت ۱۰۰۔

امام ابن العربی مالکی قدس سرہ کا مؤقف

اس بحث کے اختتام پر عرض ہے کہ حضرت ابن الحاج مکی اگر فقہ مالکی سے تعلق رکھتے ہیں تو ان سے مقدم اور زیادہ بزرگ عالم دین اور زیادہ محقق جو فقہ مالکی سے تعلق رکھتے ہیں اور حضرت امام غزالی کے شاگرد اور قاضی عیاض کے استاد حضرت شیخ ابوبکر ابن العربی مالکی قدس سرہ ہیں ان کا مؤقف کیا ہے وہ لکھتے ہیں:

قد اختلف المفسرون فی قوله لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک وما تأخر

یعنی **لیغفرلک الله** الآیہ میں علماء تفسیر نے اختلاف کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس آیت کی تفسیر میں اختلاف کرنے والے تفسیر کے عالم ہیں وہ کوئی عام لوگ نہیں ہیں، علم تفسیر میں گہری نظر رکھنے والے ہیں۔ پھر لکھتے ہیں:

قال آخرون ما تقدم من ذنبک ای من ذنب ابیک آدم وما تاخر من ذنوب امتک لانه به تیب علی آدم علیه السلام وهو الشفیع لامته فتمنن علیه بذلک۔

یعنی "**من ذنبک**" سے "**من ذنب ابیک آدم علیه السلام**" مراد ہیں یعنی اس مقام میں حضرت آدم علیہ السلام کے ذنب مراد ہیں اور **ما تاخر** سے مراد امت کے ذنوب ہیں یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے حضرت آدم علیہ السلام پر رحمت کی توجہ فرمائی گئی اور ان کی توبہ قبول کی گئی اور وہی ذات پاک امت کی بھی شفیع ہے تو حضرت آدم علیہ السلام پر آپ کا یہ احسان ہوا۔

حضرت ابن العربی مالکی قدس سرہ نے یہ قول "**قال آخرون**" سے بیان کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ کے علاوہ اور بھی ایسے اصحاب علم ہیں جن کا مؤقف یہ ہے کہ اس سے مراد حضرت آدم علیہ السلام کے ذنب ہیں اور حضرت ابن العربی مالکی قدس سرہ کے نزدیک وہ ''علماء تفسیر'' بھی ہیں اور ان کا قول نقل کر کے وہ اس کی تشریح بھی کر رہے ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ **فازلهما الشیطان فاخرجهما مما**

کانا فیہ وقلنا اھبطوا میں جس زلّۃ کا ذکر ہے وہ مراد لی جارہی ہے اور اسی مناسبت سے احادیث میں بھی ''ذنب'' کا ذکر ہے۔ حضرت ابن العربی مالکی قدس سرہ اسی حوالے سے دوسرے مقام میں لکھتے ہیں۔

وانقسم الی مجاز والی حقیقۃ، فالحقیقۃ ھو ان یغفر لہ ذنبہ والمجاز ان یغفر ذنب غیرہ بسببہ وفی حرمتہ، کما قالوا ان المغفرۃ لآدم ولجمیع النبیین بحرمتہ.''(۱)

اس مقام میں مغفرت کے بارے میں دو احتمال ہیں ایک حقیقت دوسرا مجاز اور حقیقت یہ ہے کہ آپ کے ذنب کی مغفرت مراد ہو اور مجاز یہ ہے کہ آپ کے سبب اور آپ کی حرمت کی وجہ سے دوسرے کی مغفرت مراد ہو جیسا کہ علماء تفسیر کہتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام اور دوسرے تمام انبیاء کرام کی مغفرت آپ کی حرمت کی وجہ سے ہے۔

یعنی آپ کے سبب اور آپ کی حرمت کی وجہ سے دوسروں کی مغفرت کا قول مجاز ہے اور علماء تفسیر نے اس قول کو اس میں قبول کیا ہے۔ ''کما قالوا'' سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی ایک کا قول نہیں ہے ''جم غفیر'' کا قول ہے۔ حضرت ابن العربی مالکی قدس سرہ نے اس کی صراحت نہیں کی ہے کہ یہ قول حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ کا ہے لیکن ان کے کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک کئی علماء تفسیر اس قول کے قائل ہیں۔

بہرصورت حضرت ابن العربی مالکی ''من ذنبک'' میں حضرت آدم علیہ السلام کی طرف نسبت مراد لے رہے ہیں اور ہم یہ بات لکھ چکے ہیں کہ اس ذنب سے مراد قرآنی ذنب ہے۔ حضرت ابن العربی مالکی قدس سرہ اپنی طرف سے کوئی ذنب حضرت آدم علیہ السلام کے لئے تجویز نہیں کر رہے ہیں۔ حضرت ابن الحاج بھی مالکی ہیں اور حضرت ابن العربی بھی مالکی ہیں تو کیا مولانا سعیدی یہ سمجھتے ہیں کہ وہ حضرت ابن العربی کو کافر قرار دے رہے ہیں نعوذ باللہ من ذالک ایسا ہرگز نہیں ہے۔ بلکہ حضرت ابن الحاج ''من ذنبک'' کی نسبت حضرت آدم علیہ السلام کی طرف قرآن وحدیث میں سے سمجھتے ہیں۔

۱۔ الناسخ والمنسوخ، ص ۲۰۲، ۲۰۴۔

چنانچہ مولانا سعیدی نے حضرت ابن الحاج مکی کا قول جو حضرت خراسانی قدس سرہ کی تکفیر پر چسپاں کیا ہے یہ ان کی غلط تعبیر ہے اور اس کی جرأت ان کو نہیں کرنی چاہئے تھی۔ اس طرح تو علماء اسلام کے ایک جم غفیر کی تکفیر لازم آئے گی۔ یہ مالکی سے مالکی کا جواب ہے۔ **فتدبر و تشکر۔**

مجھے امید ہے کہ اس توضیح و تفصیل کے بعد حضرت خراسانی قدس سرہ کے مؤقف کی حقانیت مولانا سعیدی نے محسوس کر لی ہوگی اور حقیقت کے ''ماہ تمام'' نے انہیں اتنی روشنی کی خیرات دے دی ہوگی جس سے ''روڈ ٹو توبہ'' صاف نظر آ جائے۔ اے اللہ! ہمیں کبر نفس اور غرور وانا کے شر سے محفوظ فرما اور یَوْمَئِذٍ زُرْقًا کی بطشِ شدید سے مامون فرما۔ (آمین)

حضرت عطاء خراسانی تابعی قدس سرہ کی توہین سے اجتناب ضروری ہے

حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی قدس سرہ کا مؤقف عربی زبان کے قاعدہ تقدیر مضاف سے بالکل مطابقت رکھتا ہے۔ حضرت خراسانی کا یہ قول اصل میں ان کا قیاس ہے۔ یہ قیاس اگرچہ لسانیات سے تعلق رکھتا ہے اور قرآنِ حکیم میں اس کا استعمال تقریباً ایک ہزار دفعہ ہوا ہے۔ اور احادیث و روایات بھی اس کی تائید کنندہ تھے۔ اور خاص اس مقام میں اس کا تعین حضرت خراسانی قدس سرہ نے قیاس سے کیا ہے۔ اور ان کے اس قیاس کو تقریباً بارہ سو سال سے علماء اسلام میں سے کسی نے بھی باطل، فاسد اور مردود نہیں کہا ہے جو اس کے صحیح اور مستقیم ہونے کی دلیل ہے۔

یہ اخبار احاد جو آج اس موضوع پر پیش کی جا رہی ہیں وہ ان سے پہلے موجود تھیں۔ حضرت خراسانی چونکہ تابعی تھے اور حضرات صحابہ کرام سے باقاعدہ استفاضہ کر چکے تھے اور مشہور تابعی حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی علمی حیثیت سے بھی فائدہ اٹھا چکے تھے، اس لئے وہ اخبار احاد جنہیں آج احادیث صحیحہ کے نام سے پیش کیا جا رہا ہے وہ حضرت خراسانی

کے علم میں تھیں۔ اس کے باوجود انہوں نے ''عصمت نبی'' کے ذیل میں انہیں قبول نہ کیا کیونکہ ان میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ذنب کی اسناد و اضافت پائی جاتی تھی اور یہ چیز عقیدہ عصمت کے منافی تھی۔

حضرت خراسانی قدس سرہ کے دور کے بعد محدثین کا زور وشور سے غلغلہ ہوا اور وہ افق عالم پر چھا گئے۔ بشری طاقت کے مطابق انہوں نے تدوین حدیث میں نہایت جانفشانی سے کام کیا۔ امام بخاری ان محدثین میں ایک ممتاز مقام کے حامل ہیں۔ حضرت ابن حجر عسقلانی کی تحقیق کے مطابق حضرت خراسانی، بخاری کے اساتذہ کی لڑی میں شمار ہوتے ہیں لیکن کسی ایک محدث نے ان کے اس تفسیری نکتہ پر اعتراض نہیں کیا اور کسی نے یہ نہیں کہا کہ حضرت عطاء خراسانی نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں اپنے قیاس سے تفسیری قول پیش کیا ہے ہم اسے مردود قرار دیتے ہیں، اور ان کی تکفیر کرتے ہیں۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے تفسیری مؤقف کو سنا اور پڑھا گیا اور اسے قبول کیا گیا۔ بہر کیف جو بھی صورت حال ہو ان کے قول کو مردود اور باطل قرار نہیں دیا گیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کا یہ تفسیری قول اصول و قواعد کے مطابق ہے اور اس میں وہ قوت اور کشش موجود ہے جو اسے قائم بھی رکھے ہوئے ہے اور مقبول بھی بنائے ہوئے ہے اور وہ قوت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ''عصمت'' کی ہے کہ آپ معصوم عن الذنب ہیں اور یہ مسلمانوں کا بنیادی اور اجماعی عقیدہ ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ مسلمانوں نے کبھی بھی اس میں لچک اور نرمی کا مظاہرہ نہیں کیا اور بڑی پامردی کے ساتھ اس پر قائم رہے۔

حضرت خراسانی چونکہ ان اخبار احاد کی اصولی اور قانونی حیثیت سے آگاہ تھے کہ عصمت انبیاء کا تعلق عقیدہ سے ہے اور اخبار احاد چونکہ ظنی الثبوت ہوتی ہیں اس لئے انہیں ''عقیدہ عصمت'' کے خلاف پیش نہیں کیا جا سکتا اور انہیں اس معاملہ میں دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔ اخبار احاد، اخبار احاد ہی ہوتی ہیں اگرچہ انہیں ''احادیث صحیحہ'' کا نام دے دیا جائے۔ اس لئے اگر اخبار احاد کو ''احادیث صحیحہ'' کہا جائے تو وہ ''اخبار متواترہ'' کے حکم میں داخل نہیں ہو جاتیں بلکہ اپنے دائرہ کار میں مؤثر ہوتی ہیں اور ان کا دائرہ کار ''موجب العمل'' ہے۔ یعنی

وہ صرف عمل میں مؤثر ہوتی ہیں۔ عقیدہ میں ان سے استفادہ نہیں کیا جاتا۔

اس لئے حضرت خراسانی قدس سرہ کو معتوب ٹھہرانا، ان کی عیب جوئی کرنا، ان کو کم علم متعارف کرانا، ان کے تفسیری قول کو حقارت کی نظر سے دیکھنا، ان کی تکفیر کرنا۔ یہ نامناسب عمل ہیں اور اہلِ علم کی شان سے بعید ہے کہ وہ اپنی انا کو بالا کرنے کے لئے علماء سلف پر اس قسم کی تنقید کریں اور نشانہ ملامت بنائیں۔ حضرت خراسانی قدس سرہ کے عزت و حرمت کو قائم رکھنا اور ان کی توہین سے اجتناب ضروری ہے۔ ہاں ان کی دلیل سے اختلاف ہر اہلِ علم کا حق ہے۔

اور اسی طرح وہ اہلِ علم حضرات جنہوں نے حضرت خراسانی کی توجیہ کو ترجیح دے کر اس آیت کے ترجمہ وتفسیر میں اختیار کیا ہے ان کی توہین وتنقیص کرنا ان کے لئے نازیبا کلمات استعمال کرنا اور ان کی ترجیح کو کفر سے تعبیر کرنا اہلِ علم کو زیب نہیں دیتا۔

اور اسی طرح وہ لوگ جنہوں نے حضرت خراسانی قدس سرہ کے مؤقف کی دلائل سے تائید وحمایت کی ہے ان کی تکفیر کرنا ظالمانہ کام ہے۔ اہلِ علم کو ایسے رذیل اور پست کاموں میں حصہ نہیں لینا چاہئے چہ جائیکہ وہ خود بنفس نفیس اس کام کو سرانجام دے رہے ہوں۔ العیاذ باللہ۔

مخلصانہ دعوت

ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا امرھم من الاعمال ما تطیقون قالوا انا لسنا کھیتک یارسول اللہ ان اللہ قد غفر لک ما تقدم من ذنبک وما تاخر فیغضب حتی یعرف الغضب فی وجھہ ثم یقول ان اتقاکم و اعلمکم باللہ انا۔(۱)

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام جب کسی کو اعمال کے بارے میں امر فرماتے

۱۔ صحیح البخاری، ج ۱، ص ۷۔

تو ان کی طاقت کے مطابق فرماتے ان لوگوں نے کہا ہم آپ کی طرح
نہیں ہیں۔اے اللہ کے رسول **قد غفر لک ما تقدم من ذنبک**
وما تاخر پس آپ غضب ناک ہو گئے یہاں تک کہ غضب آپ کے
چہرہ سے معلوم ہو رہا تھا پھر آپ نے فرمایا میں تم سے زیادہ اللہ سے
ڈرنے والا اور اس کا علم رکھنے والا ہوں۔

ہمارے نزدیک اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جب ان لوگوں نے آپ کی طرف ذنب کی نسبت کی تو آپ غضبناک ہو گئے اور ایسے غضب ناک کہ چہرہ سے معلوم ہو رہا تھا۔ اور پھر آپ نے فرمایا کہ میں تم لوگوں سے زیادہ تقوے دار اور زیادہ عالم باللہ ہوں۔یعنی تم میری طرف ذنب کی نسبت کر رہے ہو، جب کہ میں تم سب لوگوں سے زیادہ تقویٰ دار اور عالم باللہ ہوں۔

تو وہ لوگ جو شب و روز اسی کام میں لگے ہوئے ہیں کہ آپ کی طرف ذنب کی اسناد کر کے مذنب قرار دے رہے ہیں اور اسی کی ثبوت کی کوشش میں غلطاں و پیچاں ہیں ان کے لئے اس حدیث میں عبرت کا ساماں موجود ہے۔

وہ ایک غلط کام کر کے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی غضب نا کی کو دعوت دے رہے ہیں ان سے درخواست ہے کہ وہ رجوع الی اللہ کریں اور آخرت کی فکر کریں۔ یہ ہماری مخلصانہ دعوت ہے۔آگے ان کی مرضی۔

مولانا سعیدی کے اعتراضات

مولانا غلام رسول سعیدی اپنے مضمون میں لکھتے ہیں:

اس عبارت میں عطاء خراسانی کے قول کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے مساوی قرار دیا کہ جس طرح اگر حدیث ضعیف ہو تو اس سے کم از کم استحباب ضرور ثابت ہوتا ہے اور حدیث فی نفسہٖ باطل نہیں ہوتی سو اسی طرح عطاء خراسانی کے قول کا بھی یہی حکم ہے لیکن اس پر غور نہیں کیا کہ حدیث ضعیف اس کو کہتے ہیں جس کی سند میں کوئی سقم ہو، نہ یہ کہ اس کے متن میں کوئی سقم ہو جب کہ عطاء خراسانی کے قول میں سقم ہے، کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام نبی معصوم ہیں اور عطاء خراسانی نے ان کی طرف گناہ کی نسبت کی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ عطاء خراسانی کے قول کو حدیث رسول کے مساوی قرار دیا تو کیا یہ شرک فی الرسالت کا ارتکاب نہیں ہے؟ اور اہلِ ایمان کے نزدیک جس طرح شرک فی التوحید جائز نہیں ہے اسی طرح شرک فی الرسالت بھی جائز نہیں ہے ہم نے اس کو شرک فی الرسالت اس لئے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی شخص کے قول کی وہ حیثیت نہیں ہے جو حدیث رسول کی حیثیت ہے۔(۱)

ضعیف سے استدلال کا ثبوت

یہ سب مولانا سعیدی کی اختراعات ہیں جو محض جواب دینے کے لئے وضع کی گئی ہیں۔ ہم نے یہ بتایا ہے کہ عصمت رسول مسلمانوں کا اجماعی عقیدہ ہے اور خبر واحد سے نہ عقیدہ قائم ہوتا ہے اور نہ ہی عقیدہ کے خلاف اس سے دلیل پکڑی جا سکتی ہے۔ لہٰذا جو لوگ اخبار

۱۔ ماہنامہ النعیم، (مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۴۳)۔

احاد سے استدلال کر کے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی کو مُذنِبْ اور گنہگار قرار دے رہے ہیں ان کا یہ عمل ضابطہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ خبر واحد میں اتنی قوت نہیں کہ وہ مسلمانوں کے اجماعی عقیدہ کو توڑ سکے۔ تو جب خبر واحد کا وہ محل ہی نہیں ہے تو اسے اس مقام میں پیش کرنا اور اس سے استدلال کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ حضرت عطاء خراسانی چونکہ اس چیز کا ادراک رکھتے تھے اس لئے انہوں نے علم نحو کے ''تقدیر مضاف'' کے قاعدہ کو استعمال کیا ہے اور مسئلہ کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عصمت و عظمت کے حساب سے حل کر لیا۔

ہم نے ضعف کی بات کی ہے اور قاری کو سمجھانے کے لئے یہ بات کی ہے کہ ضعیف کا مطلب باطل، فاسد یا غلط ہونا نہیں ہوتا بلکہ اس کی کمزوری کو بیان کرنا ہوتا ہے۔ اور ہم نے حدیث کے ''ضعیف'' ہونے سے استدلال کیا ہے اور اسے بطور دلیل پیش کیا ہے۔ جس طرح ''ضعیف'' کا معنی طاقت ور ہونا، مضبوط ہونا نہیں ہوتا اسی طرح باطل، فاسد اور غلط ہونا نہیں ہوتا۔ گویا ہم نے حدیث کے حکم سے استدلال کیا تھا اور ایسے استدلال پر عمل کرتے ہوئے حضرت ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

ما یکون فی زماننا من فتوی الموجودین لیس بفتوی بل هو نقل کلام المفتی، و طریق نقله لذلک عن المجتهد احد امرین، امّا ان یکون له سند فیه او یاخذ من کتاب معروف تداولته الا یدی نحو کتب محمد بن الحسن و نحوها لانه بمنزلة الخبر المتواتر او المشهور۔

اس عبارت میں سے آخری جملہ:

لانه بمنزلة الخبر المتواتر او المشهور۔

ہم مولانا سعیدی کے علم میں لانا چاہتے ہیں کہ بقول علامہ شامی امام محمد بن حسن شیبانی کی کتابیں اپنے ثبوت اور ثقاہت میں خبر متواتر اور مشہور یعنی حدیث متواتر اور حدیث مشہور کے مساوی ہیں۔ اس عبارت میں حکم حدیث جیسے متواتر اور مشہور کا نام دیا جاتا ہے [illegible] کیا جا رہا ہے اور پیش [illegible] استدلال بھی ''حدیث ضعیف'' کے حکم [illegible]

''ضعیف'' سے ہے۔ اگر حضرت شامی قدس سرہ کا استدلال ''متواتر'' اور ''مشہور'' سے صحیح ہے تو پھر ''ضعیف'' سے بھی استدلال صحیح ہے۔ حضرت شامی قدس سرہ مزید لکھتے ہیں:

لانها رويت عن محمد بروايات الثقات فهي ثابتة عنه اما متواترة او مشهورة عنه۔(۱)

امام محمد بن حسن شیبانی سے یہ چیزیں اتنے ثقات کی روایات سے ثابت ہیں جو متواتر یا مشہور ہیں۔ یہ متواتر اور مشہور، محدثین کی اصطلاحات ہیں جو وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ان احادیث کے لئے استعمال کرتے ہیں جو رواۃ کی اتنی کثیر تعداد سے مروی ہوتی ہیں جن سے یقین حاصل ہو جاتا ہے اور ان سے نسخ بھی ہوتا ہے اور عام کو خاص بھی کیا جاتا ہے۔ اور یقینیات میں مؤثر ہوتی ہیں۔ ان خاص اور متعین اصطلاحات کو حضرت شامی قدس سرہ نے حضرت امام محمد بن حسن شیبانی کی کتابوں کے ثبوت و ثقاہت کے لئے استعمال کیا ہے اور ان کے مساوی قرار دیا ہے۔ اگر یہ کوئی ''ذنب'' ہوتا تو حضرت شامی قدس سرہ ایسا ہرگز نہ کرتے تو کیا حضرت شامی نے ایسا کر کے شرک فی الرسالت کا ارتکاب کیا ہے؟ مولانا سعیدی نے تخدیع فی الاستدلال سے کام لیا ہے کہ ''ضعیف'' کے معنی و مفہوم کو واضح کرنے کے لئے جو ''حدیث ضعیف'' کے ''ضعیف'' سے استدلال کیا گیا ہے اسے مساوات کا غلط رنگ دے کر اس کے عدم جواز بلکہ اس کی تکفیر کی بات کرنے لگے۔ یہ وہ بات ہے جو بازارِ علم میں کوڑی کا مول بھی نہیں رکھتی۔ مولانا سعیدی شاید مغلوب الغضب جیسی کیفیت سے دوچار تھے ورنہ اس عبارت سے ''مساواتی'' استدلال نہ کرتے۔ اگر یہ ''خود فریبی'' ہے تو بھی غلط ہے اور اگر ''مردم فریبی'' ہے تو بدرجہ اولیٰ غلط ہے۔

متن پر ضعف کا اطلاق

ہم نے یہ بات لکھی تھی کہ:

''ھـذا ضـعیف'' کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ یہ حدیث موضوع اور

۱۔ فتاویٰ شامی، ج ا، ص ۵۱۔

من گھڑت ہے بلکہ راویوں کی وجہ سے ایک کمزور روایت ہے۔

مگر مولانا سعیدی نے اس کے باوجود لکھا:

اس پر غور نہیں کیا کہ حدیث ضعیف اس کو کہتے ہیں جس کی سند میں کوئی سقم ہو، نہ یہ کہ اس کے متن میں کوئی سقم ہو۔ جب کہ عطاء خراسانی کے قول میں سقم ہے۔

ہم نے تو ''راویوں'' ہی کی بات کی تھی مگر امام ابن الصلاح شہرزوری لکھتے ہیں:

اذا رأيت حديثا باسناد ضعيف فلک ان تقول هذا ضعيف و تعني بذلک الاسناد ضعيف، و ليس لک ان تقول هذا ضعيف، و تعني به ضعف متن الحديث بناء علي مجرد ضعف ذلک الاسناد، فقد يكون مرويا باسناد آخر صحيح يثبت بمثله الحديث، بل يتوقف جواز ذلک علي حكم امام من ائمه الحديث بانه لم يرو باسناد يثبت به، او بانه حديث ضعيف او نحو هذا مفسر وجه القدح فيه۔(۱)

جب آپ کسی حدیث کی اسناد ضعیف جانیں تو اسے "هذا ضعيف" کہہ سکتے ہیں اور اس سے مراد اسناد کا ضعیف ہونا ہوگا۔ اور اگر آپ کسی حدیث کو ضعیف کہیں اور آپ کی اس سے مراد متن حدیث کا ضعف ہو تو صرف اس اسناد کے ضعف کی بناء پر یہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی حدیث ایک دوسری صحیح اسناد سے بھی مروی ہوتی ہے جس کی مثل سے حدیث ہونے کا ثبوت ہوسکتا ہے۔ بلکہ اس کا جواز اس پر موقوف ہے کہ ائمہ حدیث میں سے کوئی امام یہ کہہ دے یہ کسی ایسی اسناد سے مروی نہیں ہے جس سے اس کا ثبوت ہو سکے۔ یا وہ کہہ دے کہ حدیث ضعیف ہے یا اس میں وجہ قدح کو مفسر اور مفصل بیان کیا گیا ہو۔

۱۔ مقدمہ ابن الصلاح، ص ۴۹۔

حضرت شہرزوری کی اس عبارت "مجرد ضعف ذلک الاسناد" سے معلوم ہوتا ہے۔ متن حدیث کو بھی ضعیف کہا جا سکتا ہے۔ اس لئے مولانا سعیدی کا بڑے تفاخر و تعلی سے یہ کہنا "حدیث ضعیف" اس کو کہتے ہیں جس کی سند میں کوئی سقم ہو، نہ یہ کہ اس کے متن میں کوئی سقم ہو۔" کے خلاف حضرت شہرزوری نے بتا دیا کہ متن حدیث پر بھی ضعف کا اطلاق ہوسکتا ہے۔

حضرت سید علی جرجانی قدس سرہ لکھتے ہیں:

وهي متقاربان في المعنى، واعتماد الحفاظ في صحة الحديث وضعفه عليهما۔

یعنی سند اور اسناد میں تقارب معنوی پایا جاتا ہے اور حضرات حفاظ کرام حدیث کی صحت اور ضعف میں ان ہی پر اعتماد کرتے ہیں۔

یعنی متن حدیث کی صحت و ضعف، سند و اسناد پر موقوف ہے گویا اصل میں سند و اسناد صحیح و ضعیف ہوتیں ہیں۔ چونکہ ان سے متن حدیث کا ثبوت ہوتا ہے تو ان کی صحت و ضعف کی وجہ سے متن حدیث کو صحیح و ضعیف قرار دیا جاتا ہے تاہم صحت و ضعف کا اطلاق متن حدیث پر ہوتا ہے۔ اس عبارت میں سند و اسناد کا ذکر الگ ہے اس لئے یہاں "صحۃ الحدیث وضعفہ" سے مراد متن حدیث ہے۔ حضرت مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی مختصر الجرجانی کی اس عبارت کی تشریح میں لکھتے ہیں:

يعني ان الحفاظ والمحدثين يعتمدون على السند والاسناد في صحة الحديث و ضعفه، فان كان السند ضعيفا حكموا بضعف الحديث، وان كان صحيحا حكموا بصحته۔(۱)

یعنی حدیث کے حفاظ اور محدثین حدیث کے صحت و ضعف کے بارے میں سند و اسناد پر اعتماد کرتے ہیں اگر سند ضعیف ہو تو حدیث یعنی متن حدیث پر ضعف کا حکم لگاتے ہیں اور اگر سند صحیح ہو تو حدیث یعنی متن حدیث پر صحیح کا حکم لگاتے ہیں۔

۱۔ ظفر الامانی، ص ۳۷۔

ان عبارات سے یہ بات طے ہوگئی کہ حضرت جرجانی اور مولانا فرنگی محلی دونوں ''متن حدیث'' پر ''ضعف'' کا حکم لگا رہے ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ متن حدیث کو بھی ضعیف کہا جا سکتا ہے۔ حضرت محی الدین نواوی لکھتے ہیں:

اذا رأیت حدیثا باسناد ضعیف فلک ان تقول : ھو ضعیف بھذا الاسناد ولا تقل ضعیف المتن لمجرد ضعف ذلک الاسناد الا ان یقول امام انه لم یرو من وجه صحیح او انه حدیث ضعیف مفسراً ضعفه۔(۱)

جب آپ کسی حدیث کو اسناد ضعیف کے ساتھ ملاحظہ کریں تو آپ کو چاہئے کہ آپ یوں کہیں کہ یہ ضعیف بھذا الاسناد ہے مگر اس اسناد کی بنیاد پر ضعیف المتن نہ کہیں۔ ہاں اگر اس فن کا امام یہ کہے کہ یہ حدیث کسی صحیح طریقہ سے مروی نہیں ہے یا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اور اس میں ضعف کی تفسیر بھی ہو تو پھر اسے ضعیف المتن کہا جا سکتا ہے۔

گویا حضرت نواوی قدس سرہ یہ فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی فن حدیث کا امام اور ماہر کسی حدیث کو ضعیف قرار دے تو پھر اس کے متن پر بھی ضعیف کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ یا اس حدیث کا ضعف مفسر بیان کیا گیا ہو تو پھر متن حدیث پر بھی ضعف کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

حضرت سیوطی قدس سرہ لکھتے ہیں:

یقول فی المتن ضعیف قیدا　　　بسند خوف مجیء اجودا

ولم تضعف مطلقا مالم تجد　　　تضعیفه مصرحا عن مجتهد

یعنی متن کو ضعیف کہنا سند کے ساتھ مقید ہے کیونکہ اس بات کا اندیشہ ہے کہ اس سے کوئی بہتر سند دستیاب ہو جائے اور سند اور متن دونوں کو مطلقاً ضعیف اس وقت تک نہیں کہنا چاہئے جب تک کہ کسی امام یا مجتہد کی طرف سے اس کی ضعیف ہونے کی تصریح نہ ہو۔ ان دو شعروں میں ''**یقول فی المتن ضعیف**'' کی عبارت قابل غور ہے۔

۱۔　تقریب النواوی، ج ۱، ص ۲۹۶۔

یعنی متن حدیث پر بھی ضعف کا اطلاق ہو سکتا ہے مگر اس وقت جب اس کی تضعیف کی کسی مجتہد کی طرف سے تصریح کی گئی ہو۔ حضرت سیوطی کی اس عبارت کی تشریح میں شیخ محمد احمد شاکر لکھتے ہیں:

من وجد حديثا باسناد ضعيف فالاحوط ان يقول انه ضعيف بهذا الاسناد ولا يحكم بضعف المتن مطلقا من غير تقييد بمجرد ضعف ذلك الاسناد فقد يكون الحديث واردا باسناد آخر صحيح الا ان يجد الحكم بضعف المتن منقولا عن امام من الحفاظ المطلعين على الطرق۔(۱)

کوئی شخص ضعیف الاسناد حدیث کو ملاحظہ کرے تو وہ احتیاطاً ضعیف بھذا الاسناد کہے اس کے متن پر علی الاطلاق ضعف کا حکم نہ لگائے اس لئے کہ کبھی ہوتا ہے کہ حدیث کسی دوسری صحیح سند سے بھی مروی ہوتی ہے مگر یہ کہ ضعفِ متن کا حکم کسی ایسے امام سے منقول ہو جو حافظ الحدیث ہو اور حدیث کے تمام طریقوں پر اطلاع رکھنے والا ہو۔

ان دونوں عبارات سے بڑے واضح انداز میں یہ انکشاف ہو رہا ہے کہ حضرت سیوطی قدس سرہ کے نزدیک متن حدیث پر ضعف کا اطلاق بالکل درست اور جائز ہے مگر اس میں وہ بے احتیاطی کے خلاف ہیں۔ تحقیق کے بعد اور وہ شخص جو فن حدیث میں کامل ہو متن پر ضعف کا حکم لگا سکتا ہے۔ اب ہم مولانا سعیدی سے کہتے ہیں کہ آپ نے لکھا ہے:

علامہ سیوطی حافظ الحدیث ہیں، انہوں نے پچاس ہزار احادیث جمع کی ہیں اور پچہتر مرتبہ بیداری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی ہے۔ ان کو جس مسئلہ میں تردد ہوتا تھا اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ لیتے تھے۔ اب مولانا سیفی بتائیں کہ وہ علامہ سیوطی کے مقابلہ میں کیا ہیں۔(۲)

۱۔ الفیۃ فی الحدیث، ص ۹۶۔ ۲۔ ماہنامہ النعیم کراچی، (مارچ ۲۰۰۴ء ص ۴۳)۔

اگر دلیل یہی ہوتی ہے اور اسی طرح ہوتی ہے تو اب مولانا سعیدی بتائیں کہ وہ علامہ سیوطی کے مقابلہ میں کیا ہیں کہ ان کی بات مانی جائے۔ بقول مولانا سعیدی کے حضرت سیوطی نے تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے پوچھ لیا ہوگا کہ ''متن حدیث'' پر ''ضعف'' کا اطلاق ہوسکتا ہے اور مولانا سعیدی ما قالہ السیوطی کے خلاف لکھ رہے ہیں۔ اور اگر دلیل یہی ہوتی ہے تو مولانا سعیدی کو نماز میں رفع یدین، فاتحہ خلف الامام، اور آمین بالجہر جیسے کام بھی کر لینے چاہئے کیونکہ حضرت سیوطی یہ کام بھی کرتے تھے اور بقول مولانا سعیدی کے انہیں جس مسئلہ میں تردد ہوتا تھا تو وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ لیتے تھے، اور اگر دلیل یہی ہے تو مولانا سعیدی کو حنفیت ترک کر کے شافعیت اختیار کر لینی چاہئے۔ اس لئے کہ حضرت سیوطی شافعی المذہب تھے اور بقول مولانا سعیدی کے وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بات پوچھ لیتے تھے۔

میں امید رکھتا ہوں کہ مولانا سعیدی پر اپنے مؤقف کا وہن اور کمزوری کھل گئی ہوگی اور وہ اس نتیجہ پر آ چکے ہوں گے کہ ان کا مؤقف درست نہیں ہے۔

اور ہم یہ بات بھی مولانا سعیدی پر ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ حضرت ملا علی القاری قدس سرہ لکھتے ہیں:

قد یقدح فی صحۃ الاسنادِ والمتنِ جمیعًا۔(۱)

یعنی اسناد اور متن دونوں کی صحت پر قدح ہوتی ہے اور پھر قدح کی شرح انہوں نے ان الفاظ سے کی ہے کہ **القدح ای فی الطعنِ والجرحِ** یعنی قدح سے مراد طعن اور جرح ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اسناد اور متن دونوں کی صحت پر طعن اور جرح ہوتی ہے۔

ہم نے حضرت شہرزوری، حضرت جرجانی، حضرت نواوی، حضرت سیوطی اور مولانا فرنگی محلی کے حوالوں سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ ''متن حدیث'' پر بھی ''ضعف'' کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ اس لئے مولانا سعیدی اپنے نوشتے سے رجوع کر کے اس بات کا ثبوت دیں کہ ان پر جب ان کی غلطی واضح ہو جائے تو وہ رجوع الی الحق کر لیتے ہیں اور اس میں خواہ مخواہ کی سخن سازیاں نہیں کرتے۔

۱۔ شرح شرح نخبۃ الفکر، ۴۵۵۔

حضرت خراسانی اور انتساب گناہ

مولانا سعیدی شرح صحیح مسلم اور اپنے مضمون میں بار بار یہ رونا روتے ہیں کہ میں نے ''ذنب'' کا معنیٰ ''گناہ'' نہیں کیا۔ گو یہ لفظی بات ہے اگرچہ وہ اس سے مراد یہی لیتے ہیں مگر اس مضمون میں انہوں نے لکھا ہے کہ:

حضرت آدم علیہ السلام نبی معصوم ہیں اور عطاء خراسانی نے ان کی طرف ''گناہ'' کی نسبت کی ہے۔

حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ نے تو قرآنی ''ذنب'' کی بات کی ہے اور یہ کہا ہے:

ما تقدم من ذنب ابویک۔

مگر مولانا سعیدی اس کا ترجمہ ''گناہ'' کر کے حضرت آدم علیہ السلام کی طرف نسبت کر رہے ہیں۔ گویا حضرت خراسانی نے قرآنی ''ذنب'' کی بات کی اور مولانا سعیدی اس کا معنیٰ ''گناہ'' کر کے حضرت آدم علیہ السلام کی طرف نسبت کر رہے ہیں اور ساتھ ساتھ یہ کہے جا رہے ہیں کہ عطاء خراسانی نے ''گناہ'' کی نسبت کی ہے۔ یہ دیانت کا خون کرنے کے مترادف ہے۔ اللہ تعالیٰ ایسی ہوشیاری و چالاکی سے ہر مسلمان کو محفوظ فرمائے۔

ہم اس کا جواب اصل مضمون میں دے چکے ہیں دوبارہ گزارش ہے کہ حضرت سیوطی قدس سرہ نے اسی کے بارے لکھا ہے **"فھو تاویل یحتاج الی تاویل"** یہ ایک ایسی تاویل ہے جو تاویل کی محتاج ہے۔ حضرت سیوطی نے اسے کفر قرار نہیں دیا اور حضرت خراسانی قدس سرہ کی تکفیر نہیں کی بلکہ محتاج تاویل قرار دیا ہے اور حضرت احمد شہاب الدین خفاجی شارح تفسیر بیضاوی نے اس کی تاویل کی ہے۔

ذنوب ابیک آدم لیتوسل بک الی اللہ

یعنی مغفرت کی آپ کی وجہ سے آپ کے ''اب'' حضرت آدم علیہ السلام کے ذنب کی اس لئے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں آپ کو بطور وسیلہ پیش کیا۔

اب یہ حقیقت روشن ہوگئی کہ اس کی تاویل کر کے حضرت خفاجی نے کیا مراد لیا

ہے۔ حضرت خراسانی قدس سرہ نے اپنی طرف سے کوئی ''ذنب'' تجویز کر کے حضرت آدم علیہ السلام کے حصہ میں نہیں ڈالا بلکہ وہی بات جس کا ذکر قرآنِ حکیم میں ہے اسے ''عَصٰی'' اور ''غوٰی'' سے تعبیر کیا گیا ہے، سے مغفرت کی بات کی ہے۔ لیکن حضرت عطاء خراسانی نے ذنب کی نسبت کی تو وہ ذنب نہ رہا بلکہ مولانا سعیدی نے اسے گناہ بنا دیا اور خود ذنب کی نسبت کر رہے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی فرما رہے ہیں کہ میں نے ذنب کی بات کی ہے۔ گناہ کی بات نہیں کی۔

مولانا سعیدی جب ما تقدم من ذنبک میں ذنب کی نسبت اخبار احاد کی بنیاد پر براہِ راست حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کر رہے ہیں اور کمال یہ ہے کہ اس وقت ان کے گوشۂ خیال میں یہ بات نہیں آئی کہ حضرت سید الانبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی بھی معصوم ہے۔ اگر حضرت آدم علیہ السلام نبی معصوم ہیں ان کی طرف ذنب کی نسبت درست نہیں تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی تو معصوم ہیں تو ان کی طرف ''ذنب'' کی نسبت بدرجہ اولیٰ نہیں ہونی چاہئے۔ مگر مولانا سعیدی اچھل اچھل اور کود کود کر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ قدسیہ کو مُذنِبْ ثابت کرنے میں کوشاں ہیں۔

شرک فی الرسالت کی بحث

مولانا غلام رسول سعیدی نے اپنے مضمون میں لکھا ہے کہ:

> اہل ایمان کے نزدیک جس طرح شرک فی التوحید جائز نہیں ہے اسی طرح شرک فی الرسالت بھی جائز نہیں ہے۔

توحید و رسالت کے مابین فرق ہے۔ مولانا سعیدی شاید عمر رسیدہ ہونے کی وجہ سے نسیان کی زد میں آ گئے ہیں۔ اللہ جل جلالہ ''ھو اللہ احد'' سے موصوف ہے۔ اور رسالتِ رُسُل کے بارے میں قرآنِ حکیم میں ہے مَا کُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ میں رسل میں سے کوئی انوکھا رسول نہیں ہوں۔ گویا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے قبل بے شمار رسل کرام گزر چکے ہیں۔ شرک فی التوحید سے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور معبودیت پر اثر پڑتا ہے اور کسی دوسرے کے معبود

ہونے سے تعدد الٰہ کا لزوم ہوتا ہے جو شرک ہے۔ اور شرک فی الرسالت سے تعدّ د رُسل کا لزوم ہوتا ہے اور یہ اسلام کا مطلوب ہے۔ اور یہی حال تعدّ د فی النبوۃ کا ہے وہ بھی اسلام کا مطلوب ہے۔ مشہور قول کے مطابق تین سو تیرہ یا تین سو سولہ رُسل کرام گزرے ہیں اور ایک لاکھ چوبیس ہزار یا کم وبیش انبیاء کرام گزرے ہیں تو رسالت و نبوت میں شرکت ہے۔ تعداد میں اختلاف ہوسکتا ہے مگر کثرت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ۔

یعنی ہم رُسل عظام میں سے کسی بھی رسول میں تفریق نہیں کرتے بحیثیت رسول سب کو تسلیم کرتے ہیں تو یہ شرکت یا شرک فی الرسالت والنبوۃ تو موجود ہے، اور پھر

اٰمَنْتُ بِاللّٰهِ وَمَلَائِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ۔

میں ایمان کا تقاضا ہے کہ رُسل کی کثرت کو تسلیم کیا جائے لہٰذا شرک فی الرسالت یا شرک فی النبوۃ کی ترکیب کا استعمال شرعاً ممنوع ہے۔

مولانا سعیدی کا شرک فی التوحید اور شرک فی الرسالت کو مساوی قرار دینا بے خبری اور لا یعلمون کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ شرک فی التوحید سے تعدد الٰہ کا اثبات لازم آتا ہے جو کفر ہے اور شرک فی الرسالت سے تعدد رُسل کا اثبات لازم آتا ہے جن پر ایمان لانا اسلام کا مطلوب ہے۔ اور دونوں کو مساوی قرار دینے سے کیا لازم آتا ہے وہ اہل علم پر ظاہر ہے۔ ہم یہ بات مولانا سعیدی کے مرتبہ کے منافی سمجھتے ہیں کہ وہ ایک ایسی غیر عاقلانہ بات کریں۔

اس مقام میں ''اہل ایمان'' کا ذکر کیا ہے جب کہ مقتضاء مقام یہ ہے کہ ''اہلِ علم'' ہوتا۔ کیونکہ یہ فیصلہ صرف ''اہلِ ایمان'' کا نہیں بلکہ ''اہلِ ایمان علماء'' کا کام اور منصب ہے۔ صرف ''اہلِ ایمان'' شرک فی التوحید اور شرک فی الرسالت کو سمجھ نہیں سکتے ایک کاشت کار، حلاّق، قصار اور جزار جو اہلِ ایمان ہیں ان کا یہ کام نہیں کہ وہ ان دونوں کے بارے فیصلہ دیں۔ مولانا سعیدی کو چاہئے تھا کہ وہ ان ''اہلِ ایمان'' کا نام لیتے تو معلوم ہوتا وہ کون ہستیاں ہیں، آخر مولانا سعیدی نے ''ہم نے'' کہہ کر یہ اشارہ دے دیا کہ وہ اہلِ ایمان ہم ہی ہیں۔ شرک فی التوحید اور شرک فی الرسالت کو مساوی قرار دینے کا یہ نامبارک فیصلہ ان کو مبارک ہو۔ ہم ان ''اہلِ ایمان'' کے اس فیصلہ کے شر سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں۔

مولانا سعیدی حدیث متواتر پیش کریں

اور یہ بات بالکل صحیح ہے کہ:

''کسی شخص کے قول کی وہ حیثیت نہیں ہے جو حدیث رسول کی حیثیت ہے۔''

مگر اس حدیث کا حدیث رسول ہونا یقینی طور پر ثابت ہو جائے اور یہ حدیث متواتر سے ہوتا ہے اور اگر وہ قطعی الدلالت بھی ہو تو دلیل قطعی ہو جاتی ہے۔ اور اگر اس میں یہ صفت نہ ہو تو وہ صرف قطعی الثبوت ہی ہوگی۔ اور اس کا بغیر دلیل کے منکر کافر ہوتا ہے اور خبر واحد کا ثبوت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف یقینی ثابت نہیں ہوتا۔ اس میں ضعف اور کمزوری ہوتی ہے، اسی وجہ سے اسے دلیل ظنی کہا جاتا ہے اور دلیل ظنی یقینیات میں فائدہ نہیں دیتی اور مسئلہ ''عصمت نبی'' یقینیات کے قبیل سے ہے۔ اس میں خبر واحد سود مند نہیں ہے اور عصمت کے خلاف حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو خبر واحد سے ''مُذْنِبْ اور گنہگار ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اگر مولانا سعیدی کو اس کام کا بہت زیادہ شوق ہے تو وہ اس معاملہ میں کوئی حدیث متواتر لائیں تو پھر بات ہوگی۔ اور ایسا ممکن نہیں ہے۔

حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی پر جھوٹا الزام

راقم الحروف نے حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی کا موقف تفسیر قرطبی، تفسیر خازن اور تفسیر مظہری سے بیان کیا تھا۔ اور حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی قدس سرہ کی عبارت ہم نے اس طرح لکھی تھی۔

> **قال عطاء الخراسانی ما تقدم من ذنبک یعنی ذنب ابویک آدم وحوا ببرکتک وما تاخر ذنوب امتک بدعوتک۔**

اور اس کے بعد ہم نے لکھا:

> حضرت عطاء خراسانی نے آیت کریمہ کی جو یہ تفسیر کی ہے یہ تقدیر مضاف سے متعلق ہے اور ہم نے تین الگ الگ تفسیروں سے اسے

نقل کیا ہے تاکہ اس کے انتساب میں کوئی ابہام اور تشکیک نہ رہے۔(۱)

اس پر مولانا غلام رسول سعیدی کی طرف سے یہ لکھا گیا ہے:

حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی لکھتے ہیں۔ عطاء خراسانی نے کہا ما تقدم من ذنبک سے مراد ہے آپ کے باپ اور ماں آدم اور حوا کے گناہ آپ کی برکت سے بخش دیئے گئے اور ما تاخر سے مراد ہے آپ کی دعا سے آپ کی امت کے گناہ بخش دیئے گئے۔

(تفسیر مظہری، ج ۹، ص ۳، مغفرت ذنب، ص ۱۵۰)(۲)

مولانا سعیدی اپنے مؤقف کے مطابق ''ذنب'' اور ''گناہ'' میں لفظی فرق کرتے ہیں۔ جب یہ بات ظاہر ہے کہ حضرت خراسانی قدس سرہ نے اس مقام میں اس ''ذنب'' کی بات کی ہے جو قرآنی کلمہ ہے، ان کی طرف سے تفسیری عبارت میں شامل نہیں ہے اور اس کا معنی گناہ بھی انہوں نے نہیں کیا ہے، مولانا سعیدی نے خود اس کا معنی ''گناہ'' کر کے ایک الزام حضرت خراسانی پر عائد کیا کہ انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام کی طرف ''گناہ'' کی نسبت کی۔ دوسرا الزام حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی پر ''حضرت قاضی'' کہہ کر عائد کیا کہ انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام کی طرف ''گناہ'' کی نسبت کی اور تیسرا الزام راقم الحروف پر عائد کیا کہ میں نے حضرت آدم علیہ السلام کی طرف گناہ کی نسبت کی ہے۔ ایک تیر سے دو شکار کرنے کی بات تو ہم نے سنی تھی مگر مولانا سعیدی تو بڑے ماہر فن ثابت ہوئے اور ایک تیر سے تین شکار کر ڈالے۔ اور پھر اپنے ہمنواؤں سے مل کر اجتماعی رونا روتے ہیں کہ میں تو بڑا پارسا، متقی اور محتاط آدمی ہوں۔ ''ذنب'' کا معنی ''گناہ'' کرتا ہی نہیں ہوں۔ کیا یہ کام ان کے ہم زاد نے کیا ہے۔ دوسروں پر جھوٹے الزامات لگانا اور ان پر کذب کا افترا کرنا اہل علم اور اہل دین کا شیوہ نہیں ہے۔ بات صدق و صفائی سے کرنی چاہئے اور اس پر اپنی دلیل کی بنیاد رکھنی چاہئے۔ جب یہ حقیقت ہے کہ حضرت خراسانی اور حضرت پانی پتی نے حضرت آدم علیہ

۱۔ ماہنامہ فقہ اسلامی مغفرتِ ذنب نمبر ص ۱۵۰، ۲۔ ماہنامہ النعیم کراچی مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۳۲۔

السلام کی طرف ''گناہ'' کا انتساب نہیں کیا تو بلاوجہ انہیں کیوں مطعون و متہم کرتے ہیں۔ کیا آپ نے اللہ تعالیٰ کے دربار میں حساب کے لئے پیش نہیں ہونا؟ کیا آپ آیات و احادیث کی تفسیر و شرح میں یہی کام کرتے رہے ہیں؟ اگر ایسا ہے تو پھر اردو پڑھنے والوں کا اللہ ہی حافظ ہے۔ دلیل میں دیانت اختیار کیجئے۔ ایسے غلط کام ہمارے ملک میں وہ لوگ کرتے ہیں جو سیاسی اور انتقامی ذہن کے ساتھ دل میں دغابازی کا جذبہ رکھتے ہیں۔ آیات و احادیث کے مفسر و شارح سے قارئین اسلامی اخلاق و آداب کی امیدیں رکھتے ہیں۔ ہمارے دل و دماغ میں یہ چیز نہیں تھی کہ آپ اتنے نیچے اتر کر اس طرح ہم سے بات کریں گے۔ ہم نے تو یہ تصور کیا تھا کہ آپ دلائل کا بہت بھاری وزن ہم پر ڈال دیں گے اور ہمیں آپ کو جواب دینے میں مشکل ہوگی۔ لیکن افسوس اس بات پر ہوا کہ آپ ایک مغلوب الغضب، کافر گر اور اتہام و الزام عائد کرنے والے کی صورت میں ہمارے سامنے آئے جس پر ہمیں رنج ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں صدق و دیانت، خوفِ آخرت اور احساس ذمہ داری کا جذبہ عطا فرمائے۔ اے اللہ سب مسلمانوں کو ایمان پر استقامت نصیب فرما۔

مولانا سعیدی کی تضاد بیانی

مولانا سعیدی حضرت عطاء خراسانی کے تفسیری قول کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ہمارے دور میں عطاء خراسانی کے قول کے مطابق اس آیت کا ترجمہ مشہور کر دیا گیا ہے اور اس آیت کے ترجمے میں یہ کہا جاتا ہے کہ ''تا کہ اللہ تمہارے سبب سے گناہ بخشے، تمہارے اگلوں اور تمہارے پچھلوں کے'' یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔(۱)

مولانا سعیدی نے اس عبارت میں اس ترجمہ کو حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ کا ترجمہ قرار دیا ہے۔ اور پھر ''یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے'' کہہ کر اس کے صحیح ہونے کی نفی کی ہے۔ مولانا سعیدی کی یہ عبارت سریانی یا عبرانی زبان کا کوئی کتبہ نہیں ہے کہ اس کو کوئی پڑھ نہ سکے یا

۱۔ شرح صحیح مسلم، ج ۶، ص ۶۹۱۔

اس کے مفہوم تک رسائی حاصل نہ کر سکے۔ ان ہی مولانا سعیدی کی طرف سے یہ انوکھی تحریر بھی سامنے آئی ہے۔

> آپ (اعلیٰ حضرت بریلوی) نے لکھا ہے کہ ''تا کہ اللہ تمہارے سبب سے گناہ بخشے تمہارے اگلوں کے اور تمہارے پچھلوں کے'' اور معاذ اللہ حضرت آدم علیہ السلام کے گناہ نہیں لکھا اور اس میں اہلسنت کے عقیدہ کی مخالفت نہیں ہے۔(۱)

مولانا سعیدی اُسی ترجمہ کو یہاں پر لکھ رہے ہیں کہ ''اس میں اہلسنت کے عقیدہ کی مخالفت نہیں ہے۔'' دونوں عبارات کو ملانے کے بعد یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ پہلی عبارت میں اس ترجمہ کو مولانا سعیدی نے حضرت خراسانی قدس سرہ کا ترجمہ قرار دیا اور اس دوسری عبارت میں اسی ترجمہ کو اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی کا ترجمہ قرار دے رہے ہیں۔ پھر پہلی عبارت میں اس ترجمہ کو ''صحیح نہیں'' کہہ رہے ہیں اور دوسری عبارت میں اسی ترجمہ کو عقیدہ اہلسنت کے مطابق قرار دے رہے ہیں۔

اب دیکھا جائے تو ترجمہ کی عبارت تو ایک ہی ہے اس میں کوئی کمی وبیشی نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ فرق مولانا سعیدی میں ہے۔ اور وہ یا تو چیز کو گہری نظر سے نہیں دیکھتے یا وہ انکے فہم عالی سے عالی ہو جاتی ہے اسلئے ان کی قوت مدرکہ اس کا احاطہ نہیں کر پاتی۔ مولانا سعیدی جنہوں نے اپنے علمی وعقلی زور پر یہ لکھا تھا کہ اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی نے سورۂ فتح کی اس آیت کا جو ترجمہ کیا ہے وہ عطاء خراسانی کی تاویل پر مبنی ہے۔ مگر حیرت یہ ہے کہ اب انہیں ایک فرق اور بھی نظر آیا ہے گو بڑی دیر سے آیا ہے مگر آیا ہے اور وہ یہ ہے:

> اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھیں کہ اعلیٰ حضرت اور عطاء خراسانی کا مؤقف یکساں نہیں ہے۔ اس لئے کہ اعلیٰ حضرت ''اگلوں کی بخشش'' سے انبیاء کرام علیہم السلام کا استثناء کرتے ہیں اور عطاء خراسانی انہیں شامل کرتے ہیں۔(۲)

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۴۷۔ ۲۔ جواب تحقیقی مقالہ، ص ۵۔

یعنی مولانا سعیدی کو ابتداء میں یہ سمجھ میں آیا کہ حضرت عطاء خراسانی اور اعلیٰ حضرت دونوں کا مؤقف ایک ہی ہے اور وہ صحیح نہیں ہے۔ پھر ان کو سمجھ میں آیا کہ حضرت خراسانی کا ترجمہ غلط ہے اور اعلیٰ حضرت کا ترجمہ عقیدہ اہلسنّت کے مطابق ہے۔ حالانکہ دونوں جگہ یہ ترجمہ ایک ہی ہے اور اب بالکل آخر میں انہیں یہ بات سمجھ میں آئی کہ حضرت خراسانی ''اگلوں کی بخشش'' میں انبیاء کرام کو بھی شامل کرتے ہیں۔ مولانا سعیدی گزشتہ بارہ سال سے اس ترجمہ کی تردید و تنقیص میں لگے ہوئے ہیں اور ترقی وعروج کی منازل طے کرتے ہوئے یہاں تک پہنچے ہیں اگر وہ اس کام میں لگے رہے تو امید ہے آئندہ بارہ سال میں ان پر مزید انکشاف بھی ہوں گے۔ حالانکہ حضرت خراسانی کا مؤقف بڑے صاف کلمات میں لکھا ہوا ہے کہ:

ما تقدم من ذنب ابویک آدم و حوا علیهما السلام

خیر انہوں نے تو ایک نبی حضرت آدم علیہ السلام کا نام لیا تھا۔ مولانا سعیدی نے ''انبیاء کرام'' اور پھر ''انہیں'' کہہ کر جمع کے کلمات استعمال کر کے اور بھی اس میں شامل کر دیئے۔ ''انبیاء'' جمع کثرت ہے اور اس کا اطلاق تین یا دس سے **الی مالا نهایة له** تک ہوتا ہے۔ تو اگر حضرت خراسانی قدس سرہ نے بقول مولانا سعیدی کے ایک نبی حضرت آدم علیہ السلام کی طرف گناہ کی نسبت کی ہے تو مولانا سعیدی نے اس مقام میں ''انبیاء'' کہہ کر لاتعداد حضرات انبیاء کرام کی طرف گناہ نسبت کی ہے۔ اگر وہ غلط ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ غلط ہے۔ اگر وہ کفر ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ کفر ہے۔ مولانا سعیدی کے بارے لگتا یہ ہے کہ انہیں حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ سے ذاتی دشمنی ہوگئی ہے وہ ناکردہ کام بھی ان کے حصہ میں ڈال دیتے ہیں۔

حضرت خراسانی قدس سرہ نے حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ حضرت حوا کا نام لے کر یہ بات واضح کر دی کہ ہماری مراد اس سے **''فَأَزَلَّهُمَا''** والی لغزش ہے۔ چنانچہ **فَتَلَقّٰى آدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ** کی تفسیر میں علماء کرام نے جو اقوال لکھے ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے بارگاہ خداوندی میں گزارش کی کہ **يَا رَبِّ اَسْئَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ** جواب ملا کہ میں نے آپ کی مغفرت کر دی۔ حضرت عطاء خراسانی

قدس سرہ نے اس مغفرت کی طرف اشارہ دیا ہے تا کہ اللہ تعالیٰ مغفرت کرے آپ کے سبب آپ کے ابوین حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا علیہا السلام کی

اب حضرت خراسانی قدس سرہ پر یہ الزام واتہام لگانا کہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے گناہ کیا ہے۔ ناانصافی ہے اور ظلم وعدوان ہے۔ اور اپنی آخرت و عاقبت خراب کرنی ہے۔

اعترافِ حقیقت میں شرم محسوس نہ کریں

مولانا سعیدی لکھتے ہیں:

آپ نے لکھا ہے کہ:

تا کہ اللہ تمہارے سبب سے گناہ بخشے تمہارے اگلوں کے اور تمہارے پچھلوں کے۔

اور معاذ اللہ حضرت آدم علیہ السلام کے گناہ نہیں لکھا۔ اور اس میں اہلسنّت کے عقیدہ کی مخالفت نہیں ہے۔(۱)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ مندرجہ بالا ترجمہ عقیدہ اہلسنّت کے خلاف نہیں ہے تو اب یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ یہ عربی زبان کے قواعد وضوابط کے بھی خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ عقیدہ اہلسنّت کی مطابقت عربی زبان کے قواعد وضوابط کی مطابقت کو بھی مستلزم ہے۔

گویا اس ترجمہ میں ''سبب'' بھی قبول ہے اور ''تمہارے اگلوں کے اور تمہارے پچھلوں کے'' بھی قبول ہے۔ اس میں عقیدہ اہلسنّت کے خلاف کوئی بات نہیں ہے۔ تو نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو نعوذ باللہ مذنب اور گنہگار قرار دینا عقیدہ اہلسنّت کے خلاف ہوا۔

اب رہ گئی ''حضرت آدم علیہ السلام کے گناہ کی بات'' تو یہ ایک تابعی پر مولانا سعیدی کی طرف سے جھوٹا الزام ہے۔ انہوں نے ''ذنبک'' میں تقدیر مضاف کر کے ''ذنب

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۴۰۔

ابو یک'' کہا ہے۔ ان کی طرف سے صرف ''ابوی'' کا اضافہ ہے اور یہ عربی قواعد کے مطابق ہے۔ اس مقام میں ''ذنب'' قرآنی کلمہ ہے، خراسانی لغت نہیں ہے۔ البتہ اس کا معنی ''گناہ'' کر کے حضرت خراسانی کی طرف منسوب کرنا کہ انہوں نے ''حضرت آدم علیہ السلام کی طرف گناہ کی نسبت کی ہے۔'' مولانا سعیدی کی قوت تخیلہ کا کرشمہ ہے۔ اس ''گناہ'' کا گناہ تو مولانا سعیدی نے کیا ہے اور منسوب حضرت خراسانی کی طرف کر دیا ہے۔ برق گرتی ہے تو بے چارے خراسانی پر آخر ایسا کیوں ہے؟

مولانا سعیدی کا یہ اعترافِ حقیقت قدرِ خفی اور اجمالی ہے۔ انہیں چاہئے کہ اسے ظاہر اور تفصیل سے بیان کریں اور اس میں شرم محسوس نہ کریں۔ اور کسی کا دباؤ برداشت نہ کریں۔ رسول کا غلام آزاد ہوتا ہے کسی کا پیوند نہیں ہوتا۔

''یُطِیقُونَہٗ'' میں ہمزہ سلب کے لئے ہے

مولانا سعیدی نے شرح صحیح مسلم میں لکھا تھا کہ:

جمہور علماء کے نزدیک آیت مبارکہ **وعلی الذین یطیقونہ** میں ہمزہ سلب کے لئے ہے۔

ہم نے اس پر اعتراض کیا تھا کہ مولانا سعیدی نے اس آیت کی تفسیر میں صحیح مسلم کی دو صحیح احادیث کو ترک کر کے ان کے مقابلہ میں عربی گرائمر کے قاعدہ کے مطابق کہ **یطیقونہ** میں ہمزہ سلب ماخذ کیلئے ہے، کو قبول کیا اور مولانا سعیدی کے قول کے مطابق حضرت خراسانی قدس سرہ نے بھی یہی کیا ہے کہ بعض اخبار احاد کو ترک کر کے **ما تقدم من ذنبک** کی تفسیر گرائمر کے ایک قاعدہ ''تقدیر مضاف'' سے کی ہے۔ دونوں کا کام ایک ہی جیسا ہے تو پھر حضرت خراسانی قدس سرہ کو برا کیوں کہا جا رہا ہے۔ ان کی طرف سے جو جواب سامنے آیا ہے اس میں انہوں نے ہمارے اعتراض کی واقعیت کو تسلیم کیا ہے مگر اپنے قصور کا اعتراف نہیں کیا اور رجوع کا اعلان نہیں کیا۔ اور اس کا خلاصہ یہ ہے:

شرح صحیح مسلم میں تو انہوں نے اسی طرح استدلال کیا ہے مگر تبیان القرآن میں

اس آیت کی تفسیر میں احادیث سے اسے بیان کیا ہے اور دار قطنی اور اس قسم کی کتابوں سے صحیح مسلم کی صحیح احادیث کو منسوخ قرار دیا ہے۔(۱)

ہمارا کہنا یہ ہے کہ کسی کے قول کے مقابلہ میں حدیث کو قبول نہ کرنے پر مولانا سعیدی نے کفر کا حکم لگایا ہے۔ اور اس مقام میں مولانا سعیدی نے خود یہ کام کیا ہے کہ صحیح مسلم کی دو صحیح حدیثوں کو عربی گرائمر کے قاعدہ کے مقابلہ میں قبول نہیں کیا اور انہیں ترک کیا ہے۔ اس کے آٹھ سال بعد تبیان القرآن کی متعلقہ جلد میں انہوں نے اپنے مؤقف میں مسلم کی صحیح حدیثوں کو دار قطنی وغیرہ کتب کی روایات و آثار سے منسوخ قرار دیا ہے تو آٹھ سال تک وہ کافر رہے اس لئے کہ یہ عمل حدیث کا استخفاف ہے اور استخفاف حدیث کفر ہے، اور اس سے توبہ کے بارے میں ان کی اپنی طرف سے ہی یہ تحریر بھی ہے۔

> حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے استخفاف سے توبہ کرنے کی بھی اسی طرح اشاعت اور تشہیر کرے جس طرح اس نے استخفاف کی اشاعت اور تشہیر کی نیز توبہ کے ساتھ ساتھ مؤلف مذکور پر تجدید ایمان اور تجدید نکاح بھی لازم ہے۔(۲)

مولانا سعیدی نے آٹھ سال تک اپنا یہ مؤقف رکھا کہ صحیح مسلم کی دو صحیح حدیثوں کو ''جمہور علماء'' تفسیر کی رائے اور قیاس سے ترک کیا ہے اور یہ مولانا سعیدی کے نزدیک استخفاف حدیث ہے اور یہ کفر ہے۔ مولانا سعیدی اس بات کا اعلان کریں کہ وہ آٹھ سال تک کافر رہے ہیں اور اب اس سے توبہ کرتے ہیں اور نئے سرے سے اسلام قبول کرتے ہیں۔ مزید یہ کہ مولانا سعیدی نے یہ کہا ہے کہ اس آیت کی تفسیر میں ''جمہور علماء'' تفسیر نے یہ کہا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر مولانا سعیدی نے جو قاعدہ وضع کیا ہے کہ حدیث کے مقابلہ میں کسی بھی دوسرے شخص کا قول قبول کرنا کفر ہے تو نعوذ باللہ من ذالک یہ فردِ جرم تو ''جمہور علماء'' تفسیر پر بھی آئے گی، تو مولانا سعیدی نے آٹھ سال بعد اس کفر سے اپنی جان نکالنے کی سبیل تلاش کر لی مگر ''جمہور علماء'' تفسیر کو وہیں رہنے دیا۔ ان کے لئے بھی کوئی کوشش کرنی چاہئے تھی۔ مولانا

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۳۲۔ ۲۔ ماہنامہ النعیم کراچی، اپریل ۲۰۰۴ء، ص ۸۵۔

سعیدیؔ کا یہ عمل بے وفائی ہے۔ ایسا کرنے والا ''ابو الوفاء'' نہیں ہو سکتا۔ مگر یہ بات یاد رہے کہ ہم مولانا سعیدی کی تکفیر نہیں کرتے۔ یہ بندوبست انہوں نے خود ہی اپنے لئے کیا ہے۔

جاء رجل من اقصی المدینۃ کی مغفرت کلی وقطعی پر اعتراض کا جواب

مولانا غلام رسول سعیدی نے لکھا ہے۔

قرآنِ مجید میں حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور نبی رسول یا کسی بھی شخص کی کلی مغفرت کا اعلان نہیں کیا گیا اور آپ کے سوا کسی کی بھی کلی مغفرت قطعیت کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔(۱)

ہم نے اس پر جو چیزیں پیش کی تھیں ان میں ایک جَـاءَ رَجُـلٌ مِّنْ اَقْصَـی الْـمَدِیْنَۃِ بھی تھا۔ اس شخص کے بارے دو احتمال نہیں ہیں اور وہ متعین شخص ہے۔ اور اس کے بارے میں یہ خبر موجود ہے غَفَرَلِیْ اور پھر علماء تفسیر کے دو نظریے پیش کر کے یہ کہا تھا۔

دونوں صورتوں میں کوئی بھی ہو اس کی مغفرت کلی اور قطعی ہو گئی اور اس کی اطلاع بھی اسے کر دی گئی۔ اس آیت میں ''غَـفَـرَ'' ماضی کا صیغہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کام وقوع پذیر ہو چکا اور اب اس کی خبر دی جا رہی ہے اور اس خبر کی اطلاع اس مغفور شخص کو بھی ہے۔(۲)

ہمارا مطلب یہ ہے کہ اس شخص کی مغفرت قطعی بھی ہے یعنی قطعی الثبوت بھی ہے اور قطعی الدلالت بھی ہے اس لئے کہ ایک تو وہ آیت قرآنی ہے اس لئے قطعی الثبوت ہو گئی اور دوسری بات یہ ہے کہ مغفرت اس متعین شخص کی ہے اور اس شخص میں دو احتمال نہیں ہیں۔ اسلئے قطعی الدلالت بھی ہے اور کلی اسلئے کہ اللہ رب العزت کی طرف سے اس کی مغفرت کا اعلان ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہے اور اس چیز کا بیان نہیں ہے کہ ہم نے اس چیز کی مغفرت کی ہے اور اس چیز کی مغفرت نہیں کی ہے اسلئے کلی بھی ہے اور یہ شخص نہ تو نبی ہے اور نہ ہی رسول ہے۔

۱۔ شرح صحیح مسلم، ج ۷، ص ۳۳۸۔ ۲۔ ماہنامہ فقہ اسلامی مغفرتِ ذنب نمبر، ص ۱۸۳

مولانا سعیدی کو اس دلیل کے توڑنے کے لئے وزن دار دلیل کی ضرورت تھی اور وہ ان کے پاس موجود نہیں ہے اس لئے حیلہ گری سے کام لے کر جواب دینے کی سعی لاحاصل کی ہے۔ ہم نے مولانا سعیدی کے حوالے سے جو عبارت لکھی ہے اسے ایک دفعہ پھر پڑھ لیجئے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ قرآنِ مجید میں کسی کی مغفرت کلی کا اعلان قطعیت سے نہیں ہے۔ اور پھر مولانا سعیدی کی اس تبدیل شدہ عبارت کو پڑھئے جو انہوں نے ''جواب بنانے'' کی غرض سے تبدیل کی ہے۔

> سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی نبی یا کسی رسول یا کسی بھی شخص کی ''زندگی میں'' اس کی مغفرت کلی کا اعلان قطعیت سے ثابت نہیں ہے۔(۱)

مولانا سعیدی نے بڑی باریکی سے ''زندگی میں'' کا اضافہ کر کے جواب بنانے کی کوشش کی ہے۔ ہم نے ان کی طویل عبارت نقل کی ہے اس میں ''زندگی میں'' موجود نہیں ہے۔ اس لئے مولانا سعیدی سے پھر ہماری درخواست ہے کہ وہ دلیل میں خیانت کا ارتکاب نہ کیا کریں بلکہ پوری دیانت داری کے ساتھ بات کیا کریں۔ ان کے لئے یہ بہتر تھا کہ وہ اس مقام میں اپنی غلطی کا اعتراف کرتے الٹا ''زندگی میں'' بڑھا کر اپنے مؤقف میں بنیادی تبدیلی کر کے جواب دینے کی کوشش کر رہے ہیں۔ یہ عذر گناہ بدتر از گناہ والی بات ہے۔ قرآن وحدیث کی تفسیر وتشریح میں کیا اس طرح کا کام کیا جاتا ہے۔ کیا دوسرے کی صحیح اور درست بات کو غلط ثابت کرنے کے لئے اس طرح کے ناجائز طریقے بھی اختیار کئے جاتے ہیں۔ ہم نے دونوں صورتیں بیان کر کے اس بات کو لکھا تھا۔ ''دونوں صورتوں میں کوئی بھی ہو اس کی مغفرت کلی اور قطعی ہوگئی۔'' اور اس کی مغفرت پر یہ قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت دلیل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ قبول حق کی توفیق بھی اہل حق ہی کو ہوا کرتی ہے۔

اور پھر مولانا سعیدی نے اپنی کتاب کی ہر جلد کے آغاز میں عربی کی عبارت دے رکھی ہے اس میں لکھتے ہیں:

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۳۷۔

اختص بتنصیص المغفرة له فی کتاب مبین

قرآنِ مجید میں صرف ان کی مغفرت کے اعلان کی تصریح کی گئی ہے۔

یہ عربی اور ترجمہ دونوں مولانا سعیدی کے ہیں اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ قرآنِ مجید میں صرف آپ کی مغفرت کی تصریح ہے۔اس حساب سے ہم نے انہیں جواب دیا کہ قرآنِ مجید میں اور حضرات کی مغفرت کی تصریح بھی موجود ہے،تو اس پر مولانا سعیدی نے ''زندگی میں'' کی قید لگا کر استدلال کا طریقہ بدل دیا اور اپنے مؤقف سے پسپائی اختیار کرلی۔مگر اس پسپائی کو تسلیم نہیں کیا۔ ہونا یہ چاہئے تھا کہ وہ اپنے پہلے مؤقف سے رجوع کرتے اور''زندگی میں'' والا نئے مؤقف کا اعلان کرتے۔ تاہم وہ اس کا اعلان کریں یا نہ کریں الفاظ کے پیچ وتاب سے حقیقت چھپ نہیں سکتی۔

تاہم مولانا سعیدی نے''زندگی میں'' کا اضافہ کر کے اس کے جواب کی جو سعی لا حاصل کی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہ بات کہنا چاہتے ہیں کہ اگر یہ مغفرت کا فیصلہ آپ کی وفات کے بعد ہوتا تو قیامت تک آپ کو اس کی اطلاع نہ ہوتی اور میدانِ حشر میں بھی آپ اس سے باخبر نہ ہوتے۔ گویا وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ''برزخی زندگی غیر معلوماتی'' ہے اور یہ چیز حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وسعت علمی سے انکار پر مشتمل ہے۔آپ کی برزخی زندگی کے بارے حدیث میں آتا ہے۔

اِنَّ اللہَ وَکَّلَ بِقَبرِیْ مَلَکًا اَعطَاہُ اَسمَاعَ الْخَلَائِقَ، فَلَا یُصَلِّیْ عَلَیَّ اَحَدُ اِلٰی یَوْمِ الْقِیٰمَۃِ اِلَّا ابلغنی باسمہ واسم ابیہ ھذا فلان ابن فلان قد صلی علیک۔(۱)

اللہ تعالیٰ نے ایک فرشتہ میری قبر پر مقرر کر رکھا ہے جس کو ساری مخلوق کی باتیں سننے کی قدرت عطا فرمائی ہے پس جو شخص بھی مجھ پر قیامت تک درود بھیجتا رہے گا وہ فرشتہ مجھ کو اس کا اور اس کے والد کا نام لے کر درود پہنچاتا ہے کہ فلاں آدمی جو فلاں کا لڑکا ہے اس نے آپ پر درود بھیجا ہے۔

۱۔ مسند بزار، ج ۴، ص ۲۵۵۔

اسی طرح حدیث میں آتا ہے:

مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ عِنْدَ قَبْرِیْ سَمِعْتُہٗ وَمَنْ صَلّٰی عَلَیَّ نَائِیًا ابلغتہ۔(۱)

جو آدمی مجھ پر میری قبر کے قریب سے درود بھیجتا ہے میں اسے خود سنتا ہوں اور جو دور سے مجھ پر درود بھیجتا ہے وہ مجھے پہنچا دیا جاتا ہے۔

یہ احادیث بتاتی ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اپنی قبر شریف میں ہوتے ہوئے صلوٰۃ وسلام کے ہدایا بھیجنے والوں سے باخبر ہیں بلکہ ان کے نام، ولدیت اور اعمال سے بھی آگاہی رکھتے ہیں، اس لئے ''زندگی میں'' کی قید بے معنی ہے۔ اس سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وسعت علم کو محدود نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح حدیث میں ہے:

عرضت علی اعمال امتی حسنہا وسیئہا۔(۲)

مجھ پر میری امت کے اچھے برے اعمال پیش کئے جاتے ہیں۔

ان احادیث مبارکہ سے یہ حقیقت عیاں ہو گئی کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو برزخی زندگی میں برابر اطلاعات مل رہی ہیں اور آپ لوگوں کے حالات سے باخبر ہیں۔ نیک و بد کی معلومات بھی آپ کو حاصل ہیں، اس لئے مولانا سعیدی کا ''زندگی میں'' کی قید لگانا ایک فضول امر ہے اور پھر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو جب سے اپنی نبوت کا علم ہے اسی وقت سے اپنی مغفرت کا علم بھی ہے۔ اور اس پر حضرت حسن بصری کا قول شاہد ہے جو سابق میں گزر چکا ہے۔ اور پھر فیضان الٰہیہ کا ورود ہر وقت آپ کے ضمیر منیر پر جاری و ساری ہے اور ہر آن تجلیات ربانیہ کا نزول آپ کی بلندیٔ درجات کا سبب بنا ہوا ہے۔ اس لئے ''زندگی میں'' کی قید مفید مطلب نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ خالق و خلق دونوں سے آپ کے رابطے قائم ہیں۔

مولانا سعیدی نے اس پر یہ اعتراض بھی اُٹھایا ہے:

جب یہ دو روایتیں ہیں تو ان کی ''زندگی میں'' ان کی مغفرت کا اعلان قطعی الدلالت نہ رہا۔ اور نہ ہی یہ روایات قطعی الثبوت ہیں۔

۱۔ مشکوٰۃ، ص ۶۹۔ ۲۔ مشکوٰۃ، ص ۶۹۔

ہم مولانا سعیدی کو یاد دہانی کرا رہے ہیں کہ ہم نے یہ لکھا تھا:

> دونوں صورتوں میں کوئی بھی ہو اس کی مغفرت کلی اور قطعی ہوگئی اور اس کی اطلاع بھی اسے کر دی گئی۔ اس آیت میں ''غفر'' ماضی کا صیغہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کام وقوع پذیر ہو چکا اور اب اس کی خبر دی جا رہی ہے اور اس خبر کی اطلاع اس مغفور شخص کو بھی ہے۔

قرآنِ حکیم میں ہے:

> یٰلَیْتَ قَوْمِیْ یَعْلَمُوْنَ بِمَا غَفَرَلِیْ رَبِّیْ۔
>
> یعنی کاش کہ میری قوم کو یہ معلوم ہوتا کہ میرے رب نے میری مغفرت کر دی ہے۔

یہ بات وہ شخص کہہ رہا ہے جو مغفور ہے۔ تو وہ مغفور اپنی زبان سے اپنی مغفرت کا اعلان کر رہا ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مغفور کو اپنی مغفرت کا علم ہے۔ اس لئے ہم نے کہا کہ ''دونوں صورتوں میں کوئی بھی ہو اس کی مغفرت کلی اور قطعی ہوگئی۔'' قطعی اس لئے کہ ایک تو یہ آیت قرآنی ہے اس لئے قطعی الثبوت ہے اور دوسری چیز یہ کہ اس سے مراد وہی فرد واحد ہے کوئی دوسرا احتمال اس میں نہیں ہے۔ یعنی وہی متعین شخص ہے اور پھر وہ متعین شخص اپنی مغفرت کا اعلان کر رہا ہے۔ وہ زندہ ہے تو ہی اعلان کر رہا ہے۔ اور برزخی زندگی میں بھی اسے اطلاع ہو سکتی ہے۔ مولانا سعیدی جب اس کی نفی پر دلیل قائم کریں گے تو دیکھا جائے گا۔'' اس لئے دونوں صورتوں میں کوئی بھی ہو اس کی مغفرت کلی اور قطعی ہوگئی ہے۔'' یہاں بات اخبار احاد کی نہیں ہے وہ تو توضیح بیان کے لئے ہیں اصل آیت کریمہ ہے جو اس شخص کی مغفرت کلی اور قطعی کا اعلان کر رہی ہے۔ اور مولانا سعیدی نے جو یہ لکھا ہے کہ:

> جب یہ دو روایتیں ہیں تو ان کی زندگی میں ان کی مغفرت کا اعلان قطعی الدلالت نہ رہا۔

یعنی آیت میں روایات نے جن کی تعداد صرف دو قسم پر ہے۔ احتمال پیدا کر دیا اور اب تاویل سے کام لیا جائے گا اور آیت کریمہ مؤول قرار پائے گی۔ اور مؤول دلیل ظنی ہوتی ہے۔

اگر یہی بات ہے تو مولانا سعیدی اپنے اس لکھے اور لکھائے ہوئے پر قائم رہیں۔ ہم یہیں اسی وقت فیصلہ کر دیتے ہیں۔ کیونکہ ہم اپنے مضمون میں یہ بات لکھ چکے ہیں کہ جلالین جو درس نظامی کے نصاب میں شامل ہے اور مدارس میں پڑھائی جاتی ہے۔ اس میں **لیغفر لک اللہ** الآیہ کے بارے لکھا ہے کہ ''ھو مؤول لعصمۃ الانبیاء علیہم السلام'' کہ یہ آیت کریمہ مؤول ہے۔ اور حضرت صاوی قدس سرہ نے بھی لکھا ہے ان اسناد الذنب لہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤول'' یعنی اس آیت کریمہ میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی کی طرف ذنب کی اسناد مؤول ہے۔ اور ہم نے نورالانوار کے حوالے سے لکھا ہے کہ مؤول دلیل ظنی ہوتی ہے تو جب علماء اعلام نے **ما تقدم من ذنبک وما تاخر** کو مؤول قرار دیا ہے اور پھر انہوں نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ مؤول دلیل ظنی ہوتی ہے۔ اور حضرت سیوطی قدس سرہ نے اس کی تفسیر میں مفسرین کے کوئی سترہ اقوال نقل کئے ہیں۔ گویا ان کے نزدیک بھی یہ بات طے ہو گئی کہ **ما تقدم من ذنبک وما تاخر** قطعی الدلالت نہ ہونے کی وجہ سے مؤول ہے یا مؤول ہونے کی وجہ سے قطعی الدلالت نہ رہی۔ اور جب مؤول ہے تو دلیل ظنی ہوئی، تو جس آیت کریمہ کو علماء اعلام مؤول قرار دے رہے ہیں اسے مولانا سعیدی مؤول تسلیم کرنے کا اعلان نہیں کر رہے ہیں۔ اور جس آیت کو علماء اعلام مؤول قرار نہیں دے رہے اسے صرف دو قولوں کی بنیاد پر مؤول قرار دے رہے ہیں۔ مولانا سعیدی اس حقیقت کو تسلیم کریں کہ اگر آیت کریمہ کا حکم دو قولوں کی بنیاد پر مؤول ہو سکتا ہے تو پھر کم از کم سترہ اقوال کی بنیاد پر آیت کریمہ کا حکم بدرجہ اولیٰ مؤول ہو سکتا ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ دو کا عدد کم ہوتا اور سترہ کا عدد زیادہ ہوتا ہے۔ اگر مولانا سعیدی کوئی ایسا فارمولا ظاہر کر دیں جس سے یہ طے ہو جائے کہ دو، سترہ سے زیادہ ہوتے ہیں۔ پھر تو ان کی بات تسلیم کی جا سکتی ہے ورنہ اس جیتی جاگتی دنیا میں ان کے مؤقف کو کس طرح تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

ہم مولانا سعیدی سے گزارش کرتے ہیں کہ وہ دو کو سترہ پر فوقیت نہ دیں اور حقیقت میں جس کی فوقیت ہے اسے تسلیم کریں اور وہ یہی ہے کہ سترہ زیادہ ہوتے ہیں اور دو کم ہوتے ہیں۔ اگر وہ اس فارمولے کو تسلیم کرتے ہیں اور انہیں کرنا چاہئے تو اس کا نتیجہ یہ برآمد ہو گا کہ **ما تقدم من ذنبک وما تاخر** میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ذنب کی اسناد مؤول

ہے اور مؤول دلیل ظنی ہوتی ہے لہٰذا قطعی الدلالت نہ ہونے کی وجہ سے ''قطعی'' نہ رہی اور جب مولانا سعیدی اس حقیقت کو تسلیم کرلیں گے تو پھر ''دو'' کی بات میں مشکل نہیں رہے گی آسانی سے حل ہو جائے گی۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ **بما غفرلی** میں روایات کی کمزوری کی وجہ سے دو احتمال قائم ہی نہیں ہو پاتے۔ مولانا سعیدی نے اس مقام میں مؤول کو قبول کر کے **لیغفرلک الله** میں اپنے قطعی ہونے کے مؤقف کو باطل قرار دیدیا ہے۔ اور اسی بحث میں مولانا سعیدی لکھتے ہیں:

> کل کلاں مولانا سیفی جیسا کوئی شخص اس اعزاز میں صاحب یٰسین یا شہداء احد کے لئے دخول جنت کی بشارت یا احادیث میں اصحاب بدر کی مغفرت کا جو اعلان ہے۔ اس سے آپ کی خصوصیت کی نفی کی سعی مذموم نہ کرے۔ (۱)

آپ نے سچ فرمایا ہے **المرء یقیس علی نفسه** ۔جس طرح آپ دو کو سترہ سے زیادہ کا درجہ دے کر بے بصری کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ اسی طرح دوسرے کو بھی سمجھ لیتے ہیں۔ اس جیسے کام آپ جیسے زیرک لوگ ہی کر سکتے ہیں۔ اس لئے آپ کو اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں **فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ** کی دعا کرنی چاہئے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ''**اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ**'' کو یاد رکھنا چاہئے اور کم از کم اکرام ''بنی آدم'' ہی کو پیش نظر رکھ کر بات کرنی چاہئے۔

اور رہ گئی بات حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اوصاف مخصوصہ کی تو اس سلسلہ میں گزارش ہے کہ آپ کے وہی اوصاف مخصوصہ ہیں جو اللہ تعالیٰ نے آپ کے لئے بیان فرمائے یا پھر وہ جو آپ نے خود بیان فرمائے ہیں اور ان کا تحقیقی طور پر ثبوت موجود ہے۔ اپنی طرف سے کسی چیز کا بیان کر کے اسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اوصاف مخصوصہ قرار دینا اور پھر لوگوں کے لئے لازم قرار دینا کہ وہ اسے قبول کریں یہ کوئی نیکی کا کام نہیں ہے۔ ہمارے علم میں ایسی کئی چیزیں ہیں جو لوگوں نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خصوصیات میں شمار کی ہیں لیکن حقیقت اس طرح نہیں ہے اور اس کا کوئی مستند ثبوت موجود نہیں ہے۔

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۳۸۔

’’تمام‘‘ پر اعتراض کا جواب

’’تمام‘‘ کے اس ضمنی نکتے پر اعتراض کرتے ہوئے روایت پیش کی گئی۔
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث دلیل اتم ہے۔

حدثنا اسمٰعیل بن ابان حدثنا ابو الاحوص عن آدم بن علی قال سمعت ابن عمر رضی اللہ عنہما یقول ان الناس یصیرون یوم القیامۃ جثا، کل امۃ تتبع نبیھا، یقولون یا فلاں اشفع، حتی تنتھی الشفاعۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فذلک یوم یبعثہ اللہ المقام المحمود۔(۱)

اس روایت میں ہے کہ ’’ہر امت اپنے اپنے نبی کی خدمت میں حاضر ہوگی اور کہے گی اے فلاں شفاعت کیجئے۔‘‘ اس عبارت سے استدلال کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ مولانا سعیدی کی یہ عبارت کہ:

’’تمام انبیاء کرام اور مرسلین کو اپنی اپنی فکر دامن گیر ہوگی۔‘‘ درست ہے اور اس پر اعتراض بے جا ہے۔

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ اس روایت میں ایک راوی اسمٰعیل بن ابان ہیں جو ازدی ہیں۔ حضرت صفی الدین خزرجی اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

اسمٰعیل بن ابان الازدی شیعی۔(۲)

یعنی اسمٰعیل بن ابان جو قبیلہ ازد سے ہیں شیعہ مذہب رکھتے ہیں۔
حضرت شمس الدین ذھبی اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

کان یتشیع وروی الحاکم عن الدار قطنی انہ قال لیس عندی بالقوی۔(۳)

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، مارچ ۲۰۰۳ء، ص ۴۷۔ ۲۔ خلاصہ تذہیب، ص ۲۷۔
۳۔ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲۱۲۔

اسمٰعیل بن ابان شیعہ مذہب کے پیرو تھے اور حاکم نے دار قطنی سے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ کہتے ہیں میرے نزدیک وہ قوی نہیں ہے۔ یعنی ایک تو وہ شیعہ ہیں اور پھر وہ قوی بھی نہیں ہیں اور حضرت حافظ ابن حجر عسقلانی قدس سرہ لکھتے ہیں:

اسمعیل بن ابان تکلم فیه للتشیع۔(۱)

یعنی اسمٰعیل بن ابان شیعہ ہونے کی وجہ سے مختلف فیہ ہیں یعنی اس میں اختلاف ہے کہ ان کی روایت قبول کی جائے یا نہ کی جائے۔

ان تصریحات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ شیعہ روایت ہے اور اہلسنّت کو اسے بطور دلیل پیش کرنا درست نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک اس روایت میں یہ نقص ہے اور اتنے اہم معاملے میں اس سے استدلال اور استشہاد اچھا نہیں لگتا۔ مولانا سعیدی کو اس مقام میں دلیل کے طور پر اس شیعہ روایت کو پیش نہیں کرنا چاہئے تھا۔

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو احادیث پیش کی تھیں وہ اصل میں بخاری و مسلم کی ہیں اور ان میں اس بات کی تفصیل تھی کہ "الناس" چند انبیاء کرام کی خدمت میں حاضر ہو کر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بارگاہ میں حاضر ہوں گے اور آپ فرمائیں گے کہ "انالها" کہ ہاں یہ میرا ہی منصب ہے اور میں ہی شفاعت کروں گا۔ وہ احادیث قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان اور ذکر کی گئی ہیں اس طرح وہ "قولی احادیث رسول" ہیں اور مولانا سعیدی نے جو روایت ذکر کی ہے اسے امام بخاری نے اس طرح بیان کیا ہے۔

حدثنا اسمٰعیل بن ابان، حدثنا ابو الاحوص عن آدم بن علی قال سمعت ابن عمر رضی اللہ عنهما یقول ان الناس یصیرون یوم القیمة جثا کله امة تتبع نبیها الحدیث۔(۲)

اس روایت میں "**سمعت ابن عمر یقول**" سے ظاہر ہے کہ یہ حضرت ابن عمر کا قول اور اثر ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث نہیں ہے اور ہم نے جو احادیث ذکر کی

۱۔ تقریب التہذیب، ص ۳۱۔ ۲۔ صحیح بخاری، ج ۲، ص ۶۸۶۔

ہیں وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی قولی احادیث ہیں اور مولانا سعیدی نے اس مقام میں صحابی کے قول کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی قولی حدیث کے ردّ میں پیش کیا ہے اور مولانا سعیدی نے یہ بھی لکھا ہے کہ ایسے طرزِ عمل سے مولوی کافر ہو جاتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> عطاء خراسانی کے قول کو قول رسول پر ترجیح دی ہے اور یہی فتویٰ تکفیر کی بنیاد ہے۔ ... تکفیر کی وجہ اس حدیث پر عطاء خراسانی کے قول کو ترجیح دینا ہے۔ (۱)

حضرت عطاء خراسانی تابعی ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمر صحابی ہیں اور دونوں غیر رسول ہیں۔ اگر تابعی کے قول کو قول رسول یا حدیث رسول پر ترجیح دینا کفر ہے تو صحابی کے قول کو قول رسول یا حدیث رسول پر ترجیح دینا کیا حکم رکھتا ہے؟ مولانا سعیدی نے ایسی ہی صورت حال پر ایک استفتاء قائم کیا تھا۔

> ہم ان علماء کرام اور مفتیانِ عظام سے یہ پوچھتے ہیں کہ جو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی بے توقیری کرے اور ۱۴۳ ہجری میں فوت ہونے والے ایک شخص (حضرت عطاء خراسانی) کے قول کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح حدیث پر ترجیح دے، ایسے شخص کا شرعاً کیا حکم ہے۔ (۲)

اب ہم مولانا سعیدی کے بارے میں ان ہی علماء کرام سے یہ استفتاء کرتے ہیں:

> ہم ان علماء کرام اور مفتیانِ عظام سے یہ پوچھتے ہیں کہ جو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح حدیث کی بے توقیری کرے اور ۷۳ھ میں فوت ہونے والے ایک شخص (حضرت عبداللہ بن عمر) کے قول کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح حدیث پر ترجیح دے، ایسے شخص کا شرعا کیا حکم ہے؟

جواب انصاف کے تقاضوں کے مطابق آنا چاہئے کیونکہ صحابی اور تابعی دونوں میں سے کوئی

۱۔ جواب تحقیقی مقالہ، ص ۴۶، ۵۰۔ ۲۔ ماہنامہ النعیم، مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۲۰۔

بھی ہو نبی کے درجات اور مراتب سے کم ہی ہوتا ہے اور پھر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات عالی تو ''سیدالانبیاء'' ہے۔ اس لئے کوئی بھی آپ کا ہم مرتبہ نہیں ہے۔ لہٰذا کسی بھی محترم کے قول کو قول رسول یا حدیث رسول پر ترجیح دینے والے کا شرعی حکم جو بھی ہو انصاف کے تقاضوں کے مطابق ہو۔ ہم مولانا سعیدی سے امید رکھتے ہیں کہ وہ ایک مؤمن انسان ہیں۔ "یحب لاخیه ما یحب لنفسه'' پر عمل کرتے ہوئے جو جواب وہ اپنے لئے پسند کریں گے دوسرے کے لئے بھی وہی پسند کریں گے۔

بہر حال مولانا سعیدی نے اثر ابن عمر سے ''قولی حدیث رسول'' کو رد کرنے کا جو طرزِ عمل اختیار کیا ہے یہ ان کے اپنے مؤقف اور فتوے کے مطابق کفر ہے مگر ہم اس بھاری کلمہ سے گریز کرتے ہیں اور امید رکھتے ہیں کہ وہ اس طرز عمل سے توبہ ورجوع کرلیں گے۔ اور آئندہ اس طرح کی دلیل نہیں دیں گے۔ اور اس کا تیسرا جواب یہ ہے: کہ حضرت سید جرجانی قدس سرہ لکھتے ہیں:

الموقوف وهو مطلقا ماروی عن الصحابی من قول او فعل متصلا کان او منقطعا وهو لیس بحجة علی الاصح۔(۱)

یعنی وہ روایت جو موقوف ہو اور وہ مطلق ہو جو صحابی کا قول ہو یا فعل ہو، متصل ہو یا وہ منقطع ہو اور وہ اصح قول کے مطابق حجت اور دلیل نہیں ہوتی۔

یعنی صحابی کا موقوف قول وفعل وہ متصل ہو یا منقطع ہو اصح قول کے مطابق اسے حجت اور دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔ مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

واتفقوا علی انه لیس بحجة اذا نفاه شئی من السنة المرفوعه۔(۲)

یعنی علماء حدیث کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر سنت مرفوعہ یعنی کوئی مرفوع روایت صحابی کے موقوف قول وفعل کی نفی کردے تو وہ حجت اور دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

۱۔ مختصر الجرجانی مع الترمذی، ص ۶۷۔ ۲۔ ظفر الامانی، ص ۳۶۶۔

ہم نے ''حدیث شفاعت سے استدلال'' کے عنوان کے تحت بخاری و مسلم کی جن دو احادیث کو موضوع بحث بنایا ہے وہ مرفوع ہیں اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی قولی احادیث ہیں انکے مقابلہ میں مولانا سعیدی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا موقوف قول پیش کیا ہے۔ احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قیامت کے روز ''الناس'' بعض انبیاء کرام کی خدمت میں حاضری دیں گے اور یہ مرفوع احادیث ہیں اس کے مقابلہ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول ''کل امة تتبع نبیھا'' موقوف ہے اور مرفوع حدیث اس قول کی نفی کر رہی ہے تو حسب تصریح حضرت جرجانی قدس سرہ صحابی کا موقوف قول حجت اور دلیل نہیں ہو سکتا اور حسب تصریح مولانا فرنگی محلی جب کوئی مرفوع حدیث ایسے موقوف قول کی نفی کر دے تو اس کے حجت اور دلیل نہ ہونے پر علماء حدیث کا اتفاق ہے اور مرفوع احادیث جو ہم نے پیش کی ہیں وہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اس موقوف قول کی نفی کر رہی ہیں لہٰذا اس قول کو حجت اور دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا اور مولانا سعیدی کا صحابی کے موقوف قول سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی مرفوع احادیث کو رد کرنا اصول حدیث کے قواعد کے خلاف ہے اور خطاء ہے۔ وہ اس مقام میں قابل حجت نہیں ہے اور ان کے اپنے مؤقف کے بھی خلاف ہے۔

اس کا چوتھا جواب یہ ہے کہ بر تقدیر تسلیم اس اثر میں کوئی ایسا کلمہ نہیں ہے جس سے حضراتِ انبیاء کرام کی پریشانی ظاہر ہو رہی ہو، البتہ اس عبارت سے جو بات صاف طور پر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ ''لوگ اپنے اپنے نبی کے پاس جا کر شفاعت کی درخواست کریں گے۔'' لیکن یہ بات یاد رہے کہ لوگوں کا اپنے اپنے نبی کے پاس شفاعت کیلئے حاضر ہونا اور ''الناس'' کا تمام انبیاء کرام کی خدمت میں شفاعت کیلئے حاضر ہونے کے بارے میں بڑا فرق ہے۔ اس اثر میں اس بات کا بیان نہیں ہے کہ ''الناس'' تمام انبیاء کرام کی بارگاہ میں شفاعت کیلئے حاضر ہوں گے اور بحث ''الناس'' کی تمام انبیاء کرام کی خدمت میں شفاعت کیلئے حاضر ہونے کے بارے میں ہے اور پھر حضرت عزالدین شافعی نے جو لکھا ہے:

کل واحد منھم اذا طلبت الشفاعة فی الموقف ذکر خطیئته التی اصاب وقال نفسی نفسی۔(۱)

۱۔ جواہر البحار، ج ۲، ص ۲۴۷۔

قطع نظر اس بات کے کہ اس قول کا ماخذ کیا ہے عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ''جب حشر میں ان سے شفاعت کا مطالبہ کیا جائے گا تو ہر ایک اپنی لغزش کو یاد کر کے جو ان سے سرزد ہوئی ہے نفسی نفسی کہے گا۔'' عبارت صاف بتا رہی ہے کہ ''الناس'' کی حاضری بعض انبیاء کرام کی خدمت میں ہوگی اور پھر جن بعض کی خدمت میں حاضری ہوگی وہ ''تمام'' مراد ہیں یعنی وہ تمام انبیاء کرام مراد ہیں جن کی خدمت میں ''الناس'' شفاعت کے لئے حاضر ہوں گے اور وہ چند ہی ہیں اور حضرت شاہ عبدالحق محدث دہلوی قدس سرہ کے قول سے بھی وہ جن کے پاس ''الناس'' کی شفاعت کیلئے حاضری ہوگی وہ ''سب'' مراد ہیں اور وہ بعض ہیں اور شفاعت کے ضمن میں جب بھی کوئی حضرت آدم علیہ السلام تا عیسیٰ علیہ السلام کہے گا تو اس کا مطلب وہی پانچ انبیاء کرام ہوں گے جن کا ذکر احادیث میں ہے۔ ایک لاکھ چوبیس ہزار انبیاء کرام مراد نہیں ہوں گے، اس لئے کہ ان تمام کا ذکر احادیث میں نہیں ہے بلکہ بخاری ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے۔

استغاثوا بآدم، ثم موسیٰ ثم لمحمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

اس میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ صرف دو انبیاء کرام کا ذکر ہے۔ اس لئے یہ حقیقت ہے کہ جن کے پاس ''الناس'' کی شفاعت کے لئے حاضری ہوگی وہ تمام نہیں ہیں۔ اس بات کو اس طرح سمجھا جائے کہ طلبہ کی ایک جماعت کافیہ پڑھتی ہے، دوسری جماعت حسامی پڑھتی ہے اور تیسری جماعت مختصر المعانی پڑھتی ہے، تو ان کے بارے جب یہ کہا جائے گا کہ:

ہر جماعت اپنے اپنے استاد کے پاس امتحان دے گی۔

تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں لیا جا سکتا کہ ہر جماعت تمام اساتذہ کے پاس امتحان دے گی ''اپنے اپنے استاذ'' اور ''تمام اساتذہ'' میں فرق ہے۔ اسی طرح ''اپنے اپنے نبی'' اور ''تمام انبیاء کرام'' میں فرق ہے۔

اس ''تمام'' کی مزید وضاحت یہ ہے کہ مولانا سعیدی کی طرف سے ہمارے مضمون کے جواب میں لکھا گیا ہے:

لیکن اس میں عبارت آرائی اور غیر متعلق ابحاث کی بھرتی بہت زیادہ ہے۔ اور اصولی اور کام کی باتیں چند ہی ہیں اور ہم نے ان میں سے ہر ایک کا تفصیلاً جواب قرآن و سنت سے دیا ہے۔(۱)

گو عطف کا اعتراض اس کے بعد کا ہے تاہم اس مضمون میں میرے تمام نکات کے جواب نہیں دیئے گئے بقول ان کے ''چند اصولی اور کام کی باتیں'' تھیں ''ہم نے ان میں سے ہر ایک کا تفصیلاً جواب قرآن و سنت سے دیا ہے۔'' یہاں پر ''ہر ایک'' سے مراد وہ چار پانچ جزوی باتیں ہیں جن کا جزوی اور سیاسی جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے تو اسی طرح حضرت عزالدین شافعی کے ''ہر ایک'' سے بھی یہی مراد ہے۔ تمام انبیاء کرام مراد نہیں ہیں۔ اور اسی طرح ''اپنے اپنے نبی'' سے بھی تمام انبیاء کرام مراد نہیں ہیں۔ اس طرح ہمارا موقف اپنی جگہ قائم ہے کہ ''الناس'' کی حاضری تمام انبیاء کرام کی بارگاہ میں نہیں ہوگی۔ اس لئے ''تمام'' کا کلمہ اس مقام میں صحیح اور درست نہیں ہے۔ جب مولانا سعیدی اس پر کوئی حقیقی دلیل پیش کریں گے تو اس پر ضرور غور کیا جائے گا اور ہم خود بھی ایسی حدیث رسول کی تلاش میں ہیں۔ اس کا پانچواں جواب یہ ہے کہ: امام ابن کثیر لکھتے ہیں:

فی الحدیث الصحیح عرض علی الانبیاء فجعل النبی یمرو معه الفئام من الناس والنبی یمر معه الرجل، والنبی معه الرجلان، والنبی لیس معه احد۔(۲)

یعنی حدیث صحیح میں ہے کہ انبیاء میرے سامنے پیش کئے گئے، کسی نبی کیساتھ امت کی بڑی جماعت تھی، اور کسی نبی کے ساتھ ایک ہی آدمی تھا اور کسی نبی کے ساتھ دو آدمی اور کسی نبی کے ساتھ ایک بھی نہیں تھا۔

اگر اس سے مراد امۃ اجابہ ہے تو ایسے بھی نبی ہیں جن کی صورت حال یہ ہے کہ ''**لیس معه احد**'' کہ ان کے ساتھ ایک امتی بھی نہیں ہے، تو جب ان کا کوئی امتی ہی نہیں ہے تو پھر تمام انبیاء کرام مراد نہیں ہیں اور نہ ہی ہو سکتے ہیں۔ تدبّرْ وتشکّرْ۔

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۴۷۔ ۲۔ تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۴۴۲۔

مگر یہ بات یاد رہے کہ ''تمام'' پر اعتراض اس مقام میں کوئی بنیادی دلیل نہیں ہے مولانا سعیدی کی لفظی فروگزاشت کا اس میں بیان ہے، جو حقیقی دلائل اس مضمون میں موجود ہیں مولانا سعیدی ان سے ''چشم بندی'' کر کے نزاع لفظی میں الجھ کر رہ گئے ہیں اور اس میں بھی کوئی مضبوط دلیل پیش نہ کر سکے۔

''جملہ'' میں تذکیر وتانیث کی بحث

راقم الحروف نے اپنے مضمون میں لکھا تھا:

تو اس صورت میں یہ دیکھنا ہوگا کہ جملہ ثانی، جملہ اول قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ سے ملا ہوا ہے۔

اس پر مولانا غلام رسول سعیدی نے گرفت کرتے ہوئے لکھا:

جملہ ثانیہ، جملہ اولیٰ لکھنا چاہئے تھا۔(۱)

یعنی میں نے جملہ کو مذکر استعمال کیا ہے اس لئے ثانی اور اول لکھا ہے۔ یہ غلط ہے۔''جملہ'' مؤنث ہے اس لئے اس کی صفت ثانیہ اور اولیٰ ہوگی۔

مولانا سعیدی کی خدمت میں گزارش ہے کہ میں نے ان ہی صفحات پر جملہ اولیٰ اور جملہ ثانیہ بھی لکھا ہے اور جملہ ثانی اور اول بھی لکھا ہے۔لفظ ''جملہ'' کا عام استعمال تو مؤنث ہی ہے اور ہمیں یہ تسلیم ہے اسی لئے استعمال بھی کیا ہے۔مگر بعض ارباب علم نے اسے بتاویل ''کلام'' مذکر بھی استعمال کیا ہے۔امام سرخسی لکھتے ہیں:

و او العطف فانه يدخل بين جملتين احدهما ناقص والآخر تام، بان لا يكون خبر الناقص مذكوراً فلا يكون مفيداً بنفسه۔(۲)

اس عبارت میں ''جُمْلَةٌ'' کا تثنیہ ''جُمْلَتَيْنِ'' ہے۔لیکن اس کی تعبیر ''احد'' اور ''آخر'' سے کی جا رہی ہے جو مذکر ہیں اور ان کے بعد ''ناقص'' اور ''تام'' ہیں جو مذکر ہیں۔اور یہ سب اس

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، مئی ۲۰۰۴ء، ص ۳۲۔ ۲۔ تمہید الفصول فی الاصول، ج ۱، ص ۲۷۴۔

بات کی غمازی کر رہے ہیں کہ اگر جملہ اول اور ثانی کہا جائے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور قرآن حکیم میں ہے:

انَّ رَحْمَةَ اللهِ قَرِيْبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِيْنَ ٥

اس آیت میں "رَحْمَةَ" کی وجہ سے "قَرِيْبَةٌ" ہونا چاہئے تھا۔ اس طرح دونوں کلمات میں مطابقت رہتی۔ حضرت ابن کثیر اس کے جواب میں یہ قول بھی لکھتے ہیں:

قال "قَرِيْبٌ" ولم يقل "قَرِيْبَةٌ" لانه ضمن الرحمةُ معنى الثواب۔(۱)

یعنی اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں "قَرِيْبٌ" فرمایا ہے اور "قَرِيْبَةٌ" نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ کلمہ "رَحْمَةٌ" ثواب کے معنی کو متضمن ہے۔ چونکہ "ثَوَاب" مذکر ہے اس لئے "قَرِيْبٌ" بھی مذکر لایا گیا ہے۔ اور حضرت ابن کثیر نے اس مقام میں اس چیز کا اہتمام بھی کیا کہ "ضمن" فعل مذکر استعمال کیا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کسی کلمہ کے ضمن میں کلمہ مذکر ہو تو اس کلمہ کی تعبیر مذکر کلمہ سے بھی کی جا سکتی ہے۔ بس یہی صورت حال "جملہ" کی بھی ہے کہ وہ کبھی "کلام" کو متضمن ہوتا ہے امام رازی قدس سرہ لکھتے ہیں ان لفظ الکلام مخصوص بالجملۃ المفید ۃ اور مزید لکھتے ہیں:

اما الكلام فهو الجملة المفيدة۔(۲)

بلکہ بعض علماء لسانیات نے جملہ اور کلام کو مساوی قرار دیا ہے۔ اس لئے "جملہ" کیلئے اول اور ثانی کا استعمال "جملہ اول" اور "جملہ ثانی" کی صورت میں عربی قواعد کے مطابق ہے اور اس پر اعتراض کرنا عربی زبان کی باریکیوں سے ناواقفیت کی دلیل ہے اور مولانا عبدالرحمٰن جامی قدس سرہ لکھتے ہیں:

اعلم ان صاحب المفصل و صاحب اللباب ذهبا الى ترادف الكلام والجملة، و كلام المصنف ايضا ينظر الى ذلک(۳)

۱۔ تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۲۲۷۔ ۲۔ کتاب المحصول، ج ۱، ص ۱۸۰، ۱۷۹۔

۳۔ الفوائد الضیائیہ، ص ۱۳۔

مولانا جامی اس بات کا خصوصیت سے ذکر کر رہے ہیں کہ صاحب مفصل، صاحب لباب اور صاحب کافیہ کا مؤقف یہ ہے کہ کلام اور جملہ دونوں آپس میں مرادف ہیں کہ کلام، جملہ کے مقام میں اور جملہ، کلام کے مقام میں استعمال ہوتے ہیں۔ اس لئے ''جملہ'' کو'' کلام'' سے تعبیر کرنا اصول لسانیات میں سے ہے۔

چنانچہ ''جملہ، کلام'' کے معنی میں مؤول ہوتا ہے اس لئے اس کی صفت مذکر لانا جائز ہے۔ اور جب یہ صورت حال جائز ہے تو پھر ''جملہ اول'' اور ''جملہ ثانی'' کہنا بھی درست ہے، اسے غلط کہنا اصول لسانیات سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔

مولانا سعیدی چونکہ ایک عرصہ سے عملاً تدریس سے لاتعلق ہیں اس لئے عربی لسانیات کی باریکیاں ان کی نظر میں نہیں رہی ہیں پھر بڑھتی عمر کی نسیانی تقاضے بھی ہیں اس لئے عربی زبان کے قواعد وضوابط محفوظ نہیں رہے ہیں۔ مگر انہیں تکبر وتعلی نہیں دکھانی چاہئے اور دوسروں کو اپنے سے کمتر نہیں سمجھنا چاہئے اور **فَوْقَ كُلِّ ذِىْ عِلْمٍ عَلِيْم** کی حقیقت پیش نظر رکھنی چاہئے۔ اور حضرت ابوالبرکات نسفی آیت کریمہ **وقالوا مهما تاتنا به من آية تسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين** کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

والضمير فى "به" و "بها" راجع الى مهما، الا ان الاوّل ذكر على اللفظ و انث على المعنى لانها فى معنى الآية(۱)

یعنی اس آیت میں کلمہ ''مھما'' لفظ کے لحاظ سے مذکر ہے اور معنی کے لحاظ سے مؤنث ہے اس لئے کہ اس مقام میں اس کا معنی ''آیۃ'' ہے۔ اور وہ مؤنث ہے۔ اور ''بہ'' اور ''بھا'' میں دونوں ضمیریں مذکر اور مؤنث ہیں۔ لہٰذا ''بہ'' کے ضمیر لفظ کے لحاظ سے ''مھما'' کی طرف لوٹ رہی ہے اور ''بھا'' کی ضمیر اس کے معنی کے لحاظ سے اس کی طرف لوٹ رہی ہے۔ بس یہی حال ''جملہ'' کا ہے کہ وہ اپنے لفظ کے لحاظ سے مؤنث ہے اور معنی کے لحاظ سے مذکر ہے اور اس کا معنی ''کلام'' ہے۔ اس لئے جملہ اول اور جملہ ثانی کی ترکیب معنی کے لحاظ سے بالکل درست

۱۔ تفسیر مدارک التنزیل، ج ۲، ص ۱۲۷۔

ہے اور لفظ کے لحاظ سے جملہ اولیٰ اور جملہ ثانیہ درست ہے۔ دونوں میں سے کوئی بھی غلط نہیں ہے اور اس پر اعتراض بے جا اور بے سود ہے۔ حضرت امام بدرالدین زرکشی لکھتے ہیں۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

وَاَحۡيَيۡنَا بِهٖ بَلۡدَةً مَّيۡتًا۔

اس آیت میں "بَلۡدَةً" کی صفت "مَيۡتَةً" مؤنث ہونی چاہئے تھی مگر مذکر ہے اور "بَلۡدَةً" کو "مکان" کی تاویل میں کر کے مَيۡتًا مذکر لایا گیا ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

وَاَرۡسَلۡنَا السَّمَآءَ عَلَيۡهِمۡ مِدۡرَارًا۔

یہاں "مِدۡرَارَه" ہونا چاہئے تھا لیکن "سَمَآءَ" کو "مطر" کے معنی میں قرار دے کر "مِدۡرَارًا" پڑھا گیا ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

وَ اِذَا حَضَرَ الۡقِسۡمَةَ اُولُوا الۡقُرۡبٰى وَالۡيَتٰمٰى وَالۡمَسٰكِيۡنَ فَارۡزُقُوۡهُمۡ مِّنۡهُ۔

میں "قسمۃ" کو مقسوم کے معنی میں قرار دے کر "منہ" کی ضمیر اس کی طرف راجع کی گئی ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

هٰذَا رَحۡمَةٌ مِّنۡ رَّبِّىۡ۔

اس میں "رحمة" کی رعایت کی وجہ سے "هذه" ہونا چاہئے تھا اور علماء نے ایک توجیہ اس مقام پر یہ بھی کی ہے کہ "رحمة" مصدر ہے اور مصدر جمع ہوتی ہے اور نہ مؤنث ہوتی ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

مَنۡ يُّحۡيِ الۡعِظَامَ وَهِىَ رَمِيۡمٌ۔

اس میں "رميمة" ہونا چاہئے تھا۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

وَمَا كَانَتۡ اُمُّكِ بَغِيًّا۔

اس آیۃ میں "بغية" ہونا چاہئے تھا۔ لیکن ان دونوں مقامات پر "رميمة" اور "باغية" سے معدول ہونے کی وجہ سے "رميم" اور "بغيا" ہے۔ دونوں مقامات میں سے "ة" گری ہوئی ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

وَلَا یَزَالُوْنَ مُخْتَلِفِیْنَ اِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّکَ وَلِذٰلِکَ خلقھُمْ۔

"ذلک" کا تعلق "رحمۃ" سے ہے اس صورت میں "تلک" ہونا چاہئے تھا لیکن "رحمۃ" میں تانیث غیر حقیقی ہونے کی وجہ سے "ذلک" لایا گیا ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

وَمَا یُدْرِیْکَ لَعَلَّ السَّاعَۃَ قَرِیْبٌ۔

امام بغوی نے کہا ہے کہ اس مقام میں "قریبۃ" نہیں کہا گیا کہ اس کی تانیث غیر حقیقی ہے اور امام کسائی نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ "اتیانھا قریب"۔(۱)

بس جس طرح ان دس مقامات میں کلمہ مؤنث ہونا چاہئے تھا مگر مذکر لایا گیا ہے۔ اس کے لسانی اسباب موجود ہیں اس طرح ان ہی لسانی اسباب میں سے ایک سبب ''جملہ'' کو ''کلام'' کے معنی میں کر کے اس کی صفت مذکر لانے کا بھی ہے۔ ان مقامات میں تاویل کر کے علماء لسانیات نے اس کی توجیہات کی ہیں اور ان کو درست قرار دیا ہے اور حقیقت میں تو وہ کلام الٰہی میں واقع ہونے کی وجہ صحیح اور درست ہونے کے علاوہ تو اور کچھ ہو ہی نہیں سکتے۔ بس ان کی اتباع میں ''جملہ اول'' اور ''جملہ ثانی'' کہنا صحیح اور درست ہے اور عربیت کے قواعد و ضوابط کے مطابق ہے۔ شیخ جمال الدین ابن حاجب لکھتے ہیں:

اما ان تدل علی معنی فی نفسها اولا الثانی الحرف۔

اس کی تقدیر عبارت اسی طرح ہوگی۔

اما ان تدل علی معنی فی نفسها او لا تدل علی معنی فی نفسها الثانی الحرف۔

صاحب کافیہ کی اس عبارت میں تدل میں "ھی" ضمیر کا مرجع "الکلمۃ" ہے اور "ھا" ضمیر کا مرجع بھی "الکلمۃ" ہے۔ اس لحاظ سے "الثانی" کو "الثانیۃ" ہونا چاہئے تھا۔ حضرت عبدالغفور براتی قدس سرہ اس کی تشریح میں لکھتے ہیں:

قوله الثانی الحرف. فان قیل. ان قوله الثانی صفة الکلمة، فالمناسب ان یقول الثانیة للزوم المطابقة بین الصفة

۱۔ البرہان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۳۶۲۔

والموصوف. قلنا، نعم لكن الكلمة مأوّلة بتاويل القسم اى القسم الثاني الحرف۔(۱)

یعنی کافیہ کی اس عبارت میں "الثانی" کے بجائے "الثانیة" ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ "الثانی" اس مقام میں "الکلمة" کی صفت ہے۔ اور موصوف اور صفت میں دس چیزوں میں مطابقت لازم ہوتی ہے اس میں ایک چیز یہ ہے کہ اگر موصوف مؤنث ہو تو اس کی صفت بھی مؤنث ہوگی۔ چونکہ اس مقام میں "الثانی" "الکلمة" کی صفت ہے تو اس لئے اسے "الثانیة" ہونا چاہئے تھا۔ قلنا سے اس کا جواب دیا جا رہا ہے کہ مطابقت کی یہ بات درست ہے مگر اس مقام میں "الکلمة" کو "القسم" سے مؤول کرلیا گیا ہے تو جب کسی مؤنث کلمہ کو کسی مذکر کلمہ سے مؤول کرلیا جائے تو پھر اس کی صفت کو مؤنث لانے کی حاجت نہیں رہتی اسے مذکر لایا جاتا ہے۔ لہٰذا اس مقام میں جب "الکلمة" کو "القسم" سے مؤول کرلیا گیا ہے تو اس کی صفت اب "الثانی" لانا درست قرار پائے گی۔ یعنی اس مقام میں "الکلمة الثانی" اس لئے درست ہے کہ ہماری مراد "الکلمة" سے "القسم" ہے۔

چنانچہ اسی طرح ''جملہ اولیٰ، جملہ ثانیہ'' کہنا بھی درست ہے اور ''جملہ اول، جملہ ثانی'' بھی کہنا درست ہے۔ اس لئے کہ ''جملہ'' ''کلام'' کو متضمن ہوتا ہے اور کلام مذکر ہے اور اس صورت میں اس کی صفت مذکر یعنی اول اور ثانی آ سکتی ہے۔ لہٰذا مولانا سعیدی کا یہ اعتراض کہ جملہ اول اور جملہ ثانی کی ترکیب غلط ہے غلط محض ہے اور لسانی باریکیوں سے ناواقفی کی دلیل اعظم ہے۔ یہ بحث ''جملہ'' کے عربی استعمال سے متعلق تھی۔

"جُمْلَه" کا دوسرا استعمال اردو کا ہے۔ اردو لغات میں دیکھ لیا جائے کہ وہ ''جملہ'' کو مذکر لکھتے ہیں پھر اگر یہ کہا جائے کہ ''یہ جملہ حضرت حسن بصری کا ہے'' اور ''یہ جملہ حضرت رابعہ بصری کا ہے۔'' دونوں جگہ میں ''کا'' استعمال ہوا ہے۔ اور ''یہ جملہ رابعہ بصری کی ہے'' کا استعمال نہیں ہے، اور اسی طرح یہ چادر حضرت حسن بصری کی ہے۔ اور یہ چادر حضرت رابعہ بصری کی ہے۔ چونکہ چادر اردو میں مؤنث مستعمل ہے اس لئے اس کے بارے ''کی'' کا

۱۔ تحریر سنبیت، ص۱۲۔

استعمال ہے۔ اس لئے اگر ہم نے اردو میں ''جملہ ثانی'' اور ''جملہ اول'' لکھ دیا ہے تو یہ ایسا جرم نہیں تھا کہ جس کا ذکر کیا جاتا۔

چونکہ ہم نے مضمون اردو میں لکھا ہے تو اگر اردو کے مطابق اس میں کوئی استعمال موجود ہے تو یہ قابل مؤاخذہ بات نہ تھی۔ مولانا سعیدی نے بلاوجہ تکلیف کی۔ اور نزاع لفظی میں پڑ گئے اور تضیع اوقات کا مشغلہ اختیار کرلیا۔

حضرت خراسانی تابعی قدس سرہ کے مقابلہ میں آپ کیا ہیں

مولانا سعیدی نے راقم الحروف کو الزام دیتے ہوئے لکھا ہے:

> علامہ سیوطی حافظ الحدیث ہیں۔ انہوں نے پچاس ہزار احادیث جمع کی ہیں اور پچھتر مرتبہ بیداری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی ہے، ان کو جس مسئلہ میں تردد ہوتا تھا اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ لیتے تھے۔ اب مولانا سیفی بتائیں کہ وہ علامہ سیوطی کے مقابلہ میں کیا ہیں۔(۱)

ہم نے حضرت سیوطی کے اختلاف کے حوالے سے لکھا تھا:

> حضرت سیوطی نے حضرت خراسانی کے قول کو ضعیف کہا ہے یعنی یہ کمزور قول ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت سیوطی کے نزدیک یہ قول باطل، فاسد یا غلط نہیں ہے صرف کمزور ہے۔ حضرت سیوطی نے حضرت خراسانی کے مؤقف سے نہایت ہی محتاط انداز میں اختلاف کیا ہے اور یہ نہیں لکھا کہ ''ایک عطاء اور بھی تھا جو بڑا بدشکل تھا۔'' جس سے کسی پستی کا اظہار ہوتا، بہرحال کسی کے قول کے ''ضعف'' کا مطلب غلط ہونا نہیں ہوتا۔(۲)

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، (مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۴۲)۔

۲۔ ماہنامہ فقہ اسلامی کراچی (مغفرت ذنب نمبر، ص ۱۶۸)۔

اور یہ بات لاریب ہے کہ حضرت سیوطی قدس سرہ علماء امت میں سے ایک جلیل القدر عالم ہیں اور اہلِ علم ان کی علمی کاوشوں کو ہمیشہ سراہتے رہے ہیں۔ اور ہم تو ان کے مقابلہ میں ذرۂ بے مقدار کی حیثیت بھی نہیں رکھتے۔ ہم ان کے علوم اور کاوشوں کے خوشہ چین اور ان سے استفادہ کرتے ہیں۔ ہم ان کے دور میں ہوتے تو ان سے علمی استفادہ کی کوشش کرتے اور ان کی مجلس درس میں باریابی پا کر فخر کرتے مگر ان کی کسی بات میں دلیل سے اختلاف کا حق رکھتے ہیں۔ اب مولانا سعیدی سے دوبارہ درخواست ہے کہ وہ بتائیں کہ حضرت خراسانی تابعی کے مقابلہ میں وہ کیا ہیں۔ اور افسوس یہ ہے کہ وہ حضرت خراسانی کی تکفیر کر رہے ہیں۔

ہم مولانا سعیدی سے گزارش کرتے ہیں کہ وہ کار ''تکفیر سازی'' ترک کر دیں، جو قاعدہ انہوں نے اختراع کیا ہے، اس کے مطابق حضرت عطاء خراسانی تابعی کافر، حضرت ابوبکر سرخسی کافر، حضرت فخر الاسلام بزدوی کافر، حضرت ابوالبرکات نسفی، حضرت حسام الدین، حضرت ملا احمد جیون اور حضرت نظام الدین شاشی سمیت تمام علماء اصول کافر، اور پھر موجودہ دور کے سادات اہلِ علم مبلغ اسلام مولانا سید سعادت علی شاہ قادری، مبلّغ اسلام مولانا شاہ تراب الحق قادری، مولانا سید یوسف شاہ بندیالوی شیخ الحدیث شمس العلوم کراچی، مولانا سید ظفر علی شاہ مہروی، مولانا سید عارف شاہ اویسی اور مولانا سید وجاہت رسول قادری سب کافر ہیں۔ تکفیر سازی کا طریقہ ترک کر کے ''دلیل بازی'' کا طریقہ اپنائیں اور جب ''دلیل'' نہ ہو تو اچھے انسان کی طرح رجوع کر لیا کریں۔ خواہ مخواہ کی ''سخن سازی'' سے اپنا اور قاری کا وقت ضائع نہ کیا کریں۔

ایک طرف تو مولانا سعیدی حضرت خراسانی سے لے کر دورِ حاضر کے علماء اہلسنت کی تکفیر کر رہے ہیں اور ایک لمحہ بھی وہ یہ نہیں سوچتے کہ وہ یہ کام کر کے کس کو خوش کر رہے ہیں جب کہ دوسری طرف اہل دیوبند کے لئے بڑی فراخ دلی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنے ایک فتوے میں لکھتے ہیں:

> تمام دیوبندیوں کی تکفیر صحیح نہیں ہے اور ان کو مسلمان سمجھنا یا مسلمان کہنا اسلام کے منافی نہیں اور تجدید اسلام اور تجدید نکاح کا موجب نہیں ہے۔

مزید لکھتے ہیں:

اول تو تمام دیوبندی پڑھے ہوئے نہیں ہیں اور جو پڑھے ہوئے ہیں ان کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان سب نے یہ عبارات پڑھ لی ہیں اور یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو اپنے بارے میں عالم الغیب کا دعویٰ رکھتا ہو۔

ثانیاً اگر سب دیوبندیوں نے یہ عبارات پڑھ لی ہوں تب بھی اسکو یہ لازم نہیں کہ انہوں نے ان عبارات کا مفہوم سمجھ کر، وجہ کفر کو وجہ کفر جان لیا ہو۔

ثالثاً اگر سب دیوبندیوں نے بالفرض ان عبارات کو پڑھ لیا ہے اور ان کے مفہوم کو سمجھ کر وجہ کفر کو جان لیا ہے پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں کہ انہوں نے ان عبارات کی توثیق وتصویب کر دی ہے اور یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو اپنے بارے میں علیم بذات الصدور کا دعویٰ رکھتا ہو۔

بس مولانا سعیدی سے یہ درخواست ہے کہ جس وسعت ظرف کا مظاہرہ کر کے وہ اہل دیوبند کو مسلمان تسلیم کروا رہے ہیں اسی جذبہ سے حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی سے لے کر دور حاضر کے ان سادات علماء کرام کو بھی مسلمان تسلیم کریں اور اپنی قلم وزبان کو تکفیر سے روک کر رکھیں ورنہ مَنْ کَفَّرَ کُفِرَ کے مطابق آپ کی تکفیر بھی ہوگی۔

نحیف اور کمزور سے تکفیری استدلال کا جواب

مولانا سعیدی نے لفظ ''نحیف'' سے ''توہین حدیث'' پر استدلال کرتے ہوئے تضلیل وتکفیر کی بات کی ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں عقل وفہم کے حسن سے نوازے۔ وہ نحیف کا معنی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

نحیف: دبلا، پتلا، کمزور، لاغر، ناتواں، ضعیف۔ (فیروز اللغات، ۱۳۵۳ھ طبع کراچی)۔

پھر لکھتے ہیں:

ان تمام معانی میں اہانت وتحقیر کا معنی قدر مشترک ہے۔(۱)

علماء پر اس بُرے وقت نے بھی آنا تھا کہ ایک دینی درس گاہ میں ایسے ماہرین موجود ہیں جو فیروز اللغات سے تکفیر و تضلیل کے فتویٰ جاری کرتے ہیں۔ جبکہ فیروز اللغات میں ''نحیف'' کا معنیٰ ''ضعیف'' بھی لکھا ہوا ہے۔ اور اس کا حوالہ بھی دے رہے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ''ضعیف'' میں ''اہانت وتحقیر'' کا معنی پایا جاتا ہے۔ اگر یہی بات ہے تو پھر مولانا سعیدی کے اس فتوے کے رو سے بیشتر علماء امت کی تکفیر ہوگی۔ کیونکہ علماء حدیث نے ''حدیث'' کی ایک قسم ''ضعیف'' متعین کر رکھی ہے۔ جسے ''حَدِیثٌ ضَعِیفٌ'' کہا جاتا ہے تو اگر اس میں ''اہانت وتحقیر'' کا ایسا معنی ہے جو کفر کو مستلزم ہے تو پھر تقریباً بیشتر علماء امت کی تکفیر لازم آئے گی اس لئے کہ حدیث کی ایک قسم کے ''ضعیف'' ہونے کے تمام علماء امت قائل ہیں اور مولانا سعیدی کو یہ ''کفری فتویٰ'' مبارک ہو۔ اللہ تعالیٰ علماء کرام کو ایسی روش ترک کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ حضرت علامہ تفتازانی قدس سرہ لکھتے ہیں:

و اذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى۔(۲)

جب شرع اللہ جل جلالہ کے لئے کسی اسم کے اطلاق کی کسی لغت میں اجازت دے تو وہ اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ اس لغت میں یا دوسری لغت میں جو کلمہ اس کے مرادف ہو تو اس کے اطلاق کی بھی اجازت ہے۔

یعنی اللہ جل جلالہ کیلئے جب کسی لغت کے کلمہ کے اطلاق کی اجازت شریعت دیتی ہے تو اس کے مرادف اسی لغت یا دوسری لغت سے اسے کلمہ کے اطلاق کی بھی اجازت ہے۔

حضرت شیخ عبدالعزیز پرہاری قدس سرہ نے 'لغۃ اخری' کے ضمن میں لکھا ہے:

كاسم خدا بالفارسية۔

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، (اپریل ۲۰۰۴ء، ص ۵۹) ۲۔ شرح عقائد، ص ۳۱۔

جیسا کہ فارسی زبان میں ''خدا'' کا اسم ہے۔ اللہ جل جلالہ پر اس کے اطلاق کی اجازت ہے۔
اور مزید لکھتے ہیں:

قال بعض المحققین لا نزاع فی جواز اسماء الاعلام الموضوعة فی اللغات کخدای بالفارسیة۔(۱)

بعض محققین کا موقف یہ ہے کہ بعض لغات میں اعلام موضوعہ کے اسماء جیسے فارسی زبان میں ''خدا'' ہے کے جواز اطلاق میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ کو ''خدا'' کہنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے تو پھر حدیث ضعیف کو کمزور و ناتواں اور نحیف و نزار کہنا کیوں جائز نہیں ہے، جبکہ یہ اس کا ترجمہ ہے۔ اور آج کل بعض کم علم لوگ اللہ تعالیٰ کے لئے کلمہ ''خدا'' کے استعمال کو برا سمجھتے ہیں اور اس سے منع کرتے ہیں۔ اسی طرح بعض کم فہم لوگ ضعیف کا ترجمہ ''کمزور و ناتواں اور نحیف و نزار'' کو ضعیف کا معنی قبول نہیں کرتے اور حدیث کے لئے اس کے اطلاق کو برا جانتے اور منع کرتے ہیں بلکہ تکفیر کرتے ہیں تو یہ ان کی خطاء ہے۔ نہ اللہ تعالیٰ کو ''خدا'' کہنا استخفاف ہے اور نہ ہی حدیث کو کمزور و ناتواں اور نحیف و نزار کہنا استخفاف ہے۔ اور مولانا سعیدی نے یہ لکھا ہے:

حدیث ضعیف اس کو کہتے ہیں جس کی سند میں کوئی سقم ہو، نہ یہ کہ اس کے متن میں کوئی سقم ہو۔(۲)

تو "حدیث ضعیف" کا مطلب یہ ہوا کہ حدیث کی سند ضعیف ہے۔ تو گویا مولانا سعیدی کے نزدیک لفظ "حدیث ضعیف" کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے بالکل جائز ہے [illegible] اس سے مراد اس کی سند ہوتی۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ "حدیث ضعیف" ہو یا "سند ضعیف" ہو دونوں توہین حدیث نہیں ہے۔ تو جب "ضعیف" "نحیف" کے معنی میں ہے تو "حدیث نحیف" ہو یا "سند نحیف" [illegible]
[illegible]

[illegible]

کونحیف کہا ہے تو یہ سب بے کار ثابت ہوا۔ جن لوگوں نے اس پر تکفیر کی ہے انہوں نے ایک عبث اور بے کار کام کیا۔ بہرحال اگر حدیث کو نحیف کہنا استخفاف ہے تو پھر ضعیف کہنا بھی استخفاف ہے اور اگر یہ کفر ہے تو پھر مولانا سعیدی سمیت اس ''کفر'' سے کوئی رہ نہیں جاتا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ایمان پر استقامت دے۔

جن لوگوں نے اس بات کا دعویٰ کیا ہے کہ ''نحیف'' میں ''استخفاف و استحقار'' پایا جاتا ہے انہوں نے اس پر کوئی دلیل پیش نہیں کی۔ ہمارا مؤقف یہ ہے کہ اگر ''نحیف'' میں ''استخفاف و استحقار'' پایا جاتا ہے تو اس کے معنیٰ ''ضعیف'' میں بھی ''استخفاف و استحقار'' پایا جائے گا۔ اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ لہٰذا ''نحیف'' میں بھی کوئی ''استخفاف و استحقار'' نہیں پایا جاتا۔ مولانا سعیدی نے اصل مبحث سے فرار کے لئے یہ رنگ اختیار کیا ہے۔ مولانا سعیدی اپنے ایک فتوے میں لکھتے ہیں:

> حدیث صحیح کے متعلق جو الفاظ ذکر کئے گئے ہیں ان میں ''ہمارے نزدیک'' حدیث رسول کا استخفاف ہے۔ کیونکہ اس میں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ صرف کمزور بلکہ نحیف و نزار قرار دیا گیا ہے اور اس سے استدلال کرنے کو بازارِ علم میں اہمیت کم کرنے کے مساوی قرار دیا گیا ہے۔(۱)

یعنی حدیث کو کمزور اور نحیف و نزار کہنا اس کا استخفاف ہے۔ لغت کی تمام کتب میں ''ضعیف'' کا معنیٰ کمزور لکھا ہوا ہے تو جب حدیث کو ''ضعیف'' کہنا درست ہے تو پھر اسے ''کمزور'' کہنا بھی درست ہوگا۔ ''حدیث ضعیف'' کا مطلب جو بھی ہو، معنیٰ ''کمزور حدیث'' ہوگا۔ تو اگر اسے ''کمزور'' کہنا استخفاف ہے تو پھر ''ضعیف'' کہنا بھی استخفاف ہونا چاہئے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ مولانا سعیدی نے آیت کریمہ:

> خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا۔

کا معنیٰ ''انسان کو کمزور پیدا کیا گیا ہے۔'' لکھا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ''ضعیف'' کا معنیٰ

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، (اپریل ۲۰۰۳ء، ص ۱۹)۔

''کمزور'' ہے۔تو کیا مولانا سعیدی نے انسان کو کمزور'' کہہ کر اس کا استخفاف کیا ہے۔ کیونکہ ''الانسان'' مطلق ہے اور مطلق سے مراد ''فرد کامل'' ہوتا ہے تو کیا اسے ''انسان کامل'' جس کی تکریم وتعظیم کا حکم ہے کا استخفاف تصور کیا جائے، اور اگر ''الانسان'' سے ہر ہر انسان مراد لیا جائے جو اس کا استغراقی معنی ہے تو اس میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی بھی شامل ہوگی تو کیا انسان کو کمزور کہہ کر آپ کی توہین کی گئی ہے تو کیا انسان کو ''عبد'' کہنا درست ہے اور ''بندہ'' کہنا استخفاف ہے۔ کیا حضرات رسل عظام میں سے کسی کو ''رسول'' کہنا درست ہے اور ''پیغمبر'' کہنا گناہ ہے۔ کیا آدمی کو ''رجل'' کہنا جائز اور ''مرد'' کہنا ناجائز ہے۔ کیا خاتون کو عورت کہنا جائز ہے اور ''زن'' کہنا جرم ہے۔ ''ضعیف'' عربی ہے اور ''کمزور'' اس کا فارسی ترجمہ ہے۔ تو کیا حدیث کو ''ضعیف'' کہنا اس لئے جائز ہے کہ علماء عرب نے اس کا استعمال حدیث کیلئے کیا ہے۔ اور ''کمزور'' کہنا اس لئے استخفاف ہے کہ یہ علماء عرب نے استعمال نہیں کیا۔ تو پھر ''صلوٰۃ'' کو ''نماز'' کہنا ''صوم'' کو ''روزہ'' کہنا عبادت کو ''بندگی'' کہنا اور ''اللہ'' کو ''خدا'' کہنا استخفاف ہونا چاہئے۔ مولانا سعیدی کا مندرجہ بالا استدلال دارالعلوم یعنی بازارِ علم میں کوئی قیمت نہیں رکھتا، مولانا سعیدی نے ''نحیف'' کے جو معانی فیروز اللغات سے لکھے ہیں:

دبلا، پتلا، کمزور، لاغر، ناتواں، ضعیف۔

یعنی کمزور، ناتواں، ضعیف ان تینوں کلمات میں ہمارے عرف میں کوئی برائی کا مفہوم نہیں ہے۔ اور نہ ہی دبلا، پتلا ہونا کوئی عیب کی بات ہے۔ طاقت کے مقابل کا معنی اس میں ہے۔

لہٰذا ''ہمارے نزدیک'' حدیث کو ضعیف، کمزور و ناتواں اور نحیف کہنا لغوی اور اصطلاحی لحاظ سے کوئی عیب نہیں ہے۔ ان میں زبردستی ''برائی'' کا پہلو پیدا کیا جا رہا ہے۔

حضرت ابو الفضل حافظ زین الدین عراقی، حضرت امام ابن الصلاح شہر زوری قدس سرہ کی اس عبارت۔

كل حديث لم يجتمع فيه صفات الحديث الصحيح ولا صفات الحديث الحسن المذكورات فيما تقدم فهو حديث ضعيف۔

کی تشریح میں بھی لکھتے ہیں۔

ثم ما عدم فیه جمیع الصفات هو القسم الآخر الارذل۔

یعنی جس میں حدیث صحیح اور حدیث حسن کی تمام صفات نہ ہو وہ حدیث کی قسم آخر ارذل ہے اس عبارت میں ''اَرْذَلُ'' اسم تفضیل کا صیغہ ہے اور ''رذالت'' کا معنی علماء لغت نے لکھا ہے حقیر، قبیح اور بڑا ہونا۔ گویا جس حدیث میں صحیح اور حسن کی تمام صفات نہ ہوں یعنی حدیث ضعیف تو وہ حدیث ارذل یعنی بہت رذیل ہے۔ حضرت شہرزوری اور حضرت امام حافظ زین الدین عراقی حدیث کو ''رذیل'' کہہ رہے ہیں تو کیا علماء حدیث میں سے کسی نے اسے ''استخفاف و استحقار'' قرار دیا ہے، جو لوگ ''حدیث موضوع'' کی بھی عظمت کے قائل ہیں حضرت عراقی ان کیلئے لکھتے ہیں۔

اعلم ان الحدیث الموضوع شر الاحادیث الضعیفة۔(۱)

حضرت شہرزوری اور حضرت عراقی حدیث کے لئے ''شر'' اور ''رذیل'' کے کلمات استعمال کر رہے ہیں تو کیا علماء وفقہاء میں سے کسی نے اسے ''استخفاف و استحقار'' قرار دے کر ان کی تکفیر کی ہے۔ کیا ان کے کفر کی کسی نے تصویب و تائید کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ:

لقد اصاب من اجاب و انا مصحح للجواب ما هو الا وفق للصواب۔

علماء لغت نے ''دَلَسَ'' کا معنی ''دھوکا وفریب'' لکھا ہے۔ علماء حدیث نے حدیث کی ایک قسم کا نام ''مُدَلَّس'' رکھا ہے اس لئے کہ اس میں ''تدلیس'' پائی جاتی ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی راوی کسی سے روایت کرے جب کہ اس سے اس کا سماع نہیں تھا اور ایسے کلمات استعمال کرے جس سے سماع کا وہم ہو۔ یا اپنے شیخ کو چھوڑ کر اس کے شیخ سے روایت کرے۔ حضرت سیوطی قدس سرہ اس عمل کے بارے میں لکھتے ہیں:

التدلیس اخو الکذب۔(۲)

یعنی تدلیس اور جھوٹ دونوں برابر ہیں۔ حضرت سیوطی قدس سرہ نے حضرت شعبہ کا یہ قول نقل کیا ہے۔

۱۔ کتاب التقیید والایضاح، ص۶۳۔ ۲۔ تدریب الراوی، ج ۱، ص ۲۲۸۔

لان ازنی احب الی من ان ادلس۔(۱)

یعنی تدلیس زنا سے زیادہ بُرا عمل ہے۔ علماء حدیث نے اس موضوع پر کتابیں لکھی ہیں اور ''طبقات المدلسین'' ایسے ان کے نام رکھے ہیں۔

امام سیوطی لکھتے ہیں:

ھو قسم آخر من التدلیس، یسمی تدلیس التسویہ، سماہ بذلک ابن القطان وھو شر اقسامہ۔

یعنی تدلیس کی ایک دوسری قسم بھی ہے جس کا نام ابن القطان نے ''تدلیس التسویہ'' رکھا ہے اور یہ تدلیس کے اقسام میں سے ''شر'' یعنی بری قسم ہے۔

اسی طرح حضرت سیوطی مزید لکھتے ہیں:

وبالجملہ فھذا النوع افحش انواع التدلیس مطلقا وشرھا۔(۲)

الغرض تدلیس کے اقسام میں سے یہ قسم فحش ترین اور بری ہے اور جس میں یہ پائی جائے گی وہ افحش اور شر ہوگی۔

چنانچہ حضرت سیوطی قدس سرہ حدیث کے ایک قسم کو افحش اور شر کہہ رہے ہیں تو کیا یہ استخفاف حدیث ہے اور کیا آپ نے حضرت سیوطی قدس سرہ کے خلاف بھی کوئی فتویٰ دے رکھا ہے۔ افحش اور شر سے حدیث کا استخفاف و استحقار نہیں ہوتا تو کمزور و ناتواں اور نحیف و نزار سے استخفاف اور استحقار کیسے ہو سکتا ہے۔ اور اگر وہ کفر نہیں تو یہ بھی کفر نہیں ہے۔ اگر شر اور افحش اسناد سے متعلق کیا جا سکتا ہے تو کمزور و ناتواں اور نحیف و نزار بھی اسناد سے متعلق کیا جا سکتا ہے۔ دونوں ایک جیسی چیزوں میں فرق کیوں کیا جاتا ہے۔ دونوں کا حکم ایک جیسا ہونا چاہئے۔ حضرت مولانا عبدالحئی فرنگی محلی لکھتے ہیں:

اذا کان الراوی بین الثقتین صغیر السن، فیستکف عن

۱۔ تدریب الراوی ج ۱ ص ۲۲۹۔ ۲۔ تدریب الراوی ج ۱ ص ۲۲۳، ۲۲۴۔

ذکرہ، قال العراقی ھذا شر اقسام التدلیس۔(۱)

مولانا فرنگی محلی تدلیس کی اس قسم کو حضرت عراقی کے حوالے سے شر کہہ رہے ہیں تو کیا کسی روایت یا حدیث کو شر اور نحیف کہنا ایک جیسا ہے۔

نحیف کا معنی ضعیف اور کمزور ہوتا ہے اور شر کا معنی لغت میں برائی، کینہ اور عیب لکھا ہوا ہے تو کیا کمزور ہونا اور برا ہونا، کینہ ور ہونا، عیب دار ہونا ایک جیسے ہیں تو کیا اس کے باوجود حضرت مولانا فرنگی محلی اور حضرت عراقی کو اسلام بدری کی سند جاری کی گئی ہے۔ اگر وہاں نہیں تو یہاں ایسا کیوں ہوا ہے۔ کیا ہمارے دلائل کا جواب نہ ہونے کی وجہ سے کوئلہ کا یہ کاروبار کیا گیا ہے۔ اگر ایسا ہی ہے تو یہ انصاف کے تقاضوں کے خلاف ہے۔ تو کیا علماء حدیث یا فقہاء میں سے کسی نے ''حدیث مدلس'' کہنا حدیث کا ''استخفاف واستحقار'' قرار دیا ہے۔ جبکہ مولانا سعیدی نے خود صحیح مسلم کی احادیث صحیحہ کو ''مردود'' لکھا ہے اور فیروز اللغات ہی میں ''مردود'' کا معنی ملعون اور نابکار بھی لکھا ہوا ہے تو کیا مولانا سعیدی کے اس عمل کو ''استخفاف و استحقار'' قرار دے کر موجودہ دور کے علماء وفقہاء نے ان کی تکفیر کی ہے۔

ہم مولانا سعیدی سے یہ سوال کرتے ہیں کہ اگر حدیث کو ''کمزور و ناتواں'' کہنا حدیث کا ''استخفاف واستحقار'' ہے تو حدیث کو رذیل، شر افحش اور مدلس کہنا کیا ہوگا۔ جب کہ علماء حدیث ان کلمات و اصطلاحات کو تسلسل و تواتر سے استعمال کر رہے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک اس میں حدیث کا ''استخفاف و استحقار'' نہیں ہے تو جب ان کلمات سے حدیث کا ''استخفاف و استحقار'' نہیں ہے تو ''کمزور و ناتواں'' اور ''نحیف و نزار'' سے اسے ثابت کرنا کیا معنی رکھتا ہے۔ شاید راقم الحروف نے مولانا سعیدی کو عزت و وقار سے جو مخاطب کیا تھا اور ان کی ''توہین وتذلیل'' سے مکمل اجتناب کیا تھا اور ان کی عالمانہ حیثیت کو برقرار رکھتے ہوئے نہایت مناسب کلمات سے ان کا ذکر کیا تھا اس کی جزا یا سزا دینا مقصود ہو۔ بہر حال جو بھی صورت حال ہو ''کمزور و ناتواں'' اور ''نحیف و نزار'' سے حدیث کا ''استخفاف و استحقار'' ثابت کرنا اصطلاحی، لغوی اور علمی ناانصافی اور بے اعتدالی ہے۔

۲۔ ظفر الامانی، ص ۴۱۳۔

اور جو شخص علماء اصول کے قواعد و ضوابط کو نظر انداز کر کے استدلال کرے گا بازارِ علم میں اس کی کم علمی و کم فہمی کی وجہ سے اس کی اہمیت کا کم ہونا ایسی حقیقت ہے جس کا انکار اربابِ علم کے نزدیک ممکن نہیں ہے۔

اس لئے مولانا سعیدی کو چاہئے کہ وہ تکفیر کا راستہ ترک کر کے دلیل کا راستہ اختیار کریں تا کہ لوگوں کو جانبین کے دلائل کی قوت کا اندازہ ہو اور انہیں کوئی بھی موٴقف قبول کرنے میں آسانی ہو۔ اس طرح جانبین کے موٴقف دلیل سے مدلل ہو کر سامنے آ جائیں گے تو لوگوں کو قبول و ردّ میں آسانی ہو گی۔ اس میں جلد بازی کی ضرورت نہیں ہے وہ گزشتہ بارہ سال سے اس کام میں لگے ہوئے ہیں اور چند سال مزید بھی اس میں صرف کر کے اگر حق تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں تو سودا مہنگا نہیں ہے۔

ہم نے ''ہمارے نزدیک'' کا جواب ''ہمارے نزدیک'' سے پیش کر دیا ہے۔ امید ہے مولانا سعیدی کی تسلی و تشفی ہو گئی ہو گی۔

مگر یہ بات ذہن نشین رہے کہ ہم نے مغفرت ذنب نمبر ص ۲۶۶ پر کمزور و ناتواں اور نحیف و نزار کے کلمات ''اثر ابن عباس'' کو روایت کہہ کر اس کے بارے استعمال کئے ہیں۔ مولانا سعیدی نے دیدہ و دانستہ ہم پر یہ افترا باندھا ہے کہ ہم نے اس مقام میں ''حدیث صحیح'' کو ''کمزور و ناتواں'' اور ''نحیف و نزار'' کہا ہے۔ لیکن ہم اپنے موٴقف کے لحاظ سے ان کلمات کا حدیث کے لئے استعمال، حدیث کا ''استخفاف و استحقار'' نہیں جانتے اس لئے کہ یہ ''ضعیف'' کا ترجمہ و تعبیر ہیں۔ اور اصحاب علم عاجزی و انکساری کے اظہار کیلئے اپنے لئے یہ کلمات استعمال کرتے ہیں۔

بازارِ علم کی اصطلاح

حضرت مصلح الدین سعدی شیرازی فارسی ادب کی دنیا میں ایک لازوال شہرت کی حامل شخصیت ہے، ان کی کتابیں کریما، گلستاں اور بوستاں آج بھی مدارس دینیہ میں پڑھی پڑھائی جاتی ہیں۔ ان کے بے شمار فارسی محاورے ہمارے معاشرہ کا حصہ ہیں۔ طالبان مدرسہ

ان کے نثری شہ پارے اور شعر پڑھتے اور گنگناتے رہتے ہیں۔ کریما میں ان کا یہ شعر ہے۔

خرد مند باشد طلبگار علم   کہ گرم است پیوستہ "بازارِ علم"

اس میں حضرت سعدی قدس سرہ نے "بازارِ علم" کی ترکیب استعمال کی ہے۔ یہاں "بازارِ علم" سے مراد دارالکتب، دارالمطالعہ، درس گاہ، خانقاہ، علمی محافل و مجالس یعنی علمی مراکز مراد ہیں۔ اور اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ سمجھ دار لوگ علم حاصل کرتے ہیں اس لئے کہ علم کا بازار ہمیشہ آباد رہے گا۔ ہم نے "بازارِ علم" کی یہ ترکیب یہاں سے اخذ کی ہے اور اس کا استعمال "مقامِ مدح" میں ہے اور ہم نے بھی اسے "مقامِ مدح" میں ہی استعمال کیا ہے کہ قاعدہ اور ضابطہ کے خلاف جو استدلال ہوگا "بازارِ علم" میں یعنی اہل علم کی مجلس میں جب وہ پیش کیا جائے گا تو اس کی اصلیت کھل جائے گی اور اہل علم کے ہاں اس کی کوئی قیمت اور اہمیت نہیں ہوگی۔ یہ سادہ سی بات بھی مولانا سعیدی کے "علوفکر" سے بلند ہوگئی اور وہ "بازارِ علم" کو کوئی "بازاری" مفہوم دے کر "توہین و تخفیف" میں استعمال کر رہے ہیں۔ حضرات صحابہ کرام کے کسی ایسے قول سے جس میں "نسخ" کی وضاحت اور تفصیل نہ بیان کی گئی ہو اس سے "نسخ" کا اثبات کرنا قاعدہ اور ضابطہ کے خلاف ہے، تو جب کوئی شخص اس کی خلاف ورزی کرے گا تو "بازار علم" میں اس کی اہمیت کم نہیں تو کیا زیادہ ہوگی کیا ارباب علم کی مجلس میں اسے "عبقری شخصیت" بنا کر تخت پر بٹھایا جائے گا اور کیا اس کے اس استدلال کو قابل اعتنا نہ سمجھنے کے بجائے سنہری حروف سے لکھا جائے گا۔ ظاہر ہے وہاں استدلال اور مستدل دونوں کی کوئی اہمیت اور قیمت نہیں ہوسکتی۔ اگر کوئی شخص ملکی قوانین کے خلاف کوئی عمل کرتا ہے تو اسے پابند سلاسل کر کے عدالت کے سامنے کھڑا کر دیا جاتا ہے۔ اس بات سے یہ چیز ظاہر ہوتی ہے کہ قواعد کے خلاف جب کوئی کام کیا جاتا ہے تو اخلاقی دنیا میں اس کی کوئی اہمیت و قیمت نہیں رہتی۔ اسی طرح جب کوئی شخص علماء اصول یا علماء علم کلام کے قواعد وضوابط کے خلاف استدلال کرے گا تو "بازارِ علم" میں اس کی کوئی قیمت و اہمیت نہیں ہوگی، تو جب کوئی شخص ایسے "اثر" اور "روایت" سے آیت قرآنی کا نسخ کرے گا جس میں "نسخ" کا لفظ بھی نہ ہو تو وہ قواعد کی خلاف ورزی کرے گا اور بازارِ علم میں اس کی کوئی اہمیت نہیں ہوگی۔

اور یہی کام فریق مقابل نے کیا ہے کہ حضرت سیوطی نے جو اثر ابن عباس ذکر کیا ہے اس سے **وما ادری ما یفعل بی ولا بکم** کا نسخ ثابت کیا ہے۔ ان کے اس عمل اور استدلال کی بازارِ علم میں کوئی اہمیت و قیمت نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس روایت کی بازارِ علم میں کوئی اہمیت و قیمت ہے۔ لیکن ''لا یفقھون'' قسم کے لوگ جو ''بازار علم'' کی اصطلاح کی تفہیم بھی نہیں رکھتے تکفیر کے فتوے جاری کر رہے ہیں۔ افسوس مسلمانوں پر اس بُرے وقت نے بھی آنا تھا کہ ان کے اہل علم اتنی بے علمی اور بے بصری کا کام دین کے نام پر کریں گے۔

جہاں تک ''بازارِ علم'' کی ترکیب کا تعلق ہے تو اس جیسی تراکیب ہر زبان کے ادب میں ملتی ہیں۔ حدیث میں ہے:

اَنَا مَدِیْنَۃُ الْعِلْمِ وَعَلِیٌّ بَابُھَا۔

اس میں **"مدینۃ العلم"** اور **"باب العلم"** کی اصطلاحات موجود ہیں۔ حضرت سعدی شیرازی نے کریما میں لکھا ہے:

و رائے کرم در جہاں کار نیست — و زیں گرم تر ہیچ بازار نیست

تو گویا ''بازارِ کرم'' کی ترکیب موجود ہے۔ مولانا روم نے مثنوی میں لکھا ہے:

ہفت شہر عشق را عطار دید — ما ہنوز اندر خم یک کوچہ ایم

یعنی ''شہر عشق'' اور ''کوچہ عشق'' کی ترکیب موجود ہے۔ حافظ شیرازی نے بھی کہا ہے۔

ع گرچہ در ''بازار دھر'' از خوش دلی جز نام نیست

''بازارِ دھر'' کی ترکیب دیوان حافظ میں موجود ہے۔ اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی نے بھی کہا ہے:

ع ''بازارِ عمل'' میں تو سودا نہ بنا اپنا

قمر وارثی نے کہا ہے:

ع ہے وہ ''بازارِ محبت'' خیر سے جس میں قمؔر

خواجہ رضی حیدر لکھتے ہیں:

ع عزت کی دکان بند ہے بازار نسب میں

خالد محمود نقشبندی نے کہا:

ع بے دام ہی بک جایئے بازار نبی میں

ممتاز ادیب مختار مسعود نے آواز دوست میں لکھا ہے:

مگر یہ شی ''بازارِ زندگی'' میں سب سے گراں نکلی

مظفر علی سید، سخن در سخن میں لکھتے ہیں:

''بازارِ ادب'' میں ان ہی دونوں کے نام کا سکہ چلتا ہے۔

ہم نے فارسی اور اردو نظم و نثر دونوں سے ''بازارِ علم'' اور اس جیسی اصطلاحات اور تراکیب کا ثبوت پیش کر دیا ہے۔ امید ہے مولانا سعیدی اپنی ادبی کمزوری کو محسوس کریں گے اور ''بازارِ تکفیر'' میں خرید و فروخت کے لئے جانے سے توبہ کریں گے۔ اور اس بات کو جان لیں گے کہ بازارِ علم، بازارِ عمل، بازارِ ادب، بازار محبت، بازارِ دھر، بازارِ کرم، بازار نسب، بازار نبی، بازارِ زندگی اور اسی طرح شہر علم، شہر عشق، باب علم اور کوچہ عشق کی تراکیب کا عام استعمال موجود ہے۔ انہیں بُرا سمجھنا ادب کی بے ادبی ہے۔ ٹھیک ہے بڑھاپے میں بے ذوقی ہو جاتی ہے مگر ''بازارِ علم'' کو بُرا سمجھنا کور ذوقی ہے اور دونوں میں بڑا فرق ہے۔

اور پھر یہ اتنے بازار موجود ہیں تو اس میں ''بازارِ علم'' ہی میں کیوں برائی اور تخفیف کا پہلو بیان کیا جا رہا ہے اور پھر جن لوگوں نے لکھا ہے کہ ''ہم تو ''بازارِ مصطفیٰ'' میں بک چکے ہیں'' ان کا کیا ہوگا۔ یہاں تو بدرجہ اولیٰ تخفیف و توہین کا پہلو نکلنا چاہئے۔ تو ''بازارِ علم'' سے یہ ناانصافی اور اس کے لئے ''مجلس چہلم'' کا انعقاد شاید راقم الحروف کی وجہ سے ہو رہا ہے ورنہ اس میں کوئی برائی کا پہلو نہیں ہے۔ بس بڑھاپے کی وجہ سے حسن نظر میں ضعف آ جاتا ہے۔ ظاہر ہے جب آدمی ستر کے پیٹے میں ہو تو شغل کے لئے ایسے ہی کام رہ جاتے ہیں۔

اثر ابن عباس

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا ایک قول ہے جو امام سیوطی کی طرف منسوب ایک مضمون القول المحرر میں اس طرح موجود ہے:

قلت هذا الاثر اخرجه ابن المنذر فی تفسیره عن ابن عباس قال فی قوله وما ادری ما یفعل بی ولابکم، فانزل اللہ بعد هذا لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر مرجعه من الحدیبیة فقالوا هنیألک یارسول اللہ لقد بین اللہ لک ما ذا یفعل بک، فما ذا یفعل بنا فنزلت لیدخل المؤمنین والمؤمنات حتی بلغ فوزا عظیما۔(۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ اثر بخاری ومسلم دونوں کے خلاف ہے۔ بخاری میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ سورۂ فتح مکمل طور پر ایک ہی دفعہ نازل ہوئی ہے۔ اور مسلم میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ **انا فتحنالک** سے **فوزاً عظیما** تک کا ایک ہی دفعہ نزول ہوا۔ اس لئے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول ان دونوں روایات کے خلاف ہے۔ اور ان دونوں احادیث کا ذکر ''سورۂ فتح کے نزول پر ایک نئی بحث'' کے عنوان کے تحت ہم کر چکے ہیں۔

اور پھر اس میں نسخ کا ذکر نہیں ہے کہ **وما ادری ما یفعل بی ولا بکم** منسوخ ہے اور **انا فتحنا لک** الآیہ اس کا ناسخ ہے۔ صرف اس ''اثر'' کی وجہ سے **وما ادری** کا نسخ کا قول درست نہیں ہے ہاں اگر کسی اور روایت میں اس کی تفصیل ہو تو الگ بات ہے لیکن اس ''اثر'' میں نسخ کا ذکر نہیں ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس میں صرف تقدیم و تاخیر کا بیان کیا ہے۔ امام سیوطی لکھتے ہیں:

قال ابن الحصار انما یرجع فی النسخ الی نقل صریح عن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم او عن صحابی یقول آیة کذا نسخت کذا. قال وقد یحکم به عند وجود التعارض المقطوع به من علم التاریخ لیعرف المتقدم والمتاخر۔(۲)

ابن الحصار نے کہا ہے کہ نسخ کے بارے میں ضروری ہے کہ صرف کسی

۱۔ جواہر البحار، ج ۴، ص ۲۳۶ ۔ ۲۔ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۶۱۔

ایسی صریح نقل کی طرف رجوع کیا جائے جو کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ثابت ہو۔ یا کسی صحابی سے اس کا ثبوت ہو، اور اس طرح ہو کہ فلاں آیت نے فلاں کو منسوخ کیا ہے۔ اور کبھی یقینی تعارض ہو جانے کی صورت میں تاریخ کا علم ہوتے ہوئے بھی نسخ کا حکم لگا دیا جاتا ہے تا کہ متقدم اور متاخر کی پہچان ہو سکے۔

چونکہ اس مندرجہ بالا ''اثر'' میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جس میں یہ ہو کہ اس آیت نے اس آیت کو منسوخ کر دیا ہے۔ اس لئے اس ''اثر'' سے نسخ کا ثبوت کرنا ضابطہ کے خلاف ہے۔ اس میں صرف آیات کی تقدیم و تاخیر کا بیان ہے۔

مدرک بالقیاس کی بحث

یہ ''اثر'' حضرت عبداللہ بن عباس کا قول ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث نہیں ہے۔ حضرات صحابہ کرام کے اقوال کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں۔ مدرک بالقیاس اور غیر مدرک بالقیاس۔ مدرک بالقیاس قول ان کے قیاس اور کاوش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور غیر مدرک بالقیاس میں اس بات کا شبہ ہوتا ہے کہ وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث ہو۔ اس لئے بعض اربابِ علم نے ان میں درجہ بندی کی ہے اور بالا و پست کی تفریق قائم رکھی ہے۔ حضرت فخر الاسلام بزدوی لکھتے ہیں:

قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي و اجب يترك به القياس و على هذا ادر كنا مشايحنا، وقال الكرخي لايجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس، قال الشافعي رحمه الله لا يقلد احدمنهم، ومنهم من فضل فى التقليد فقلد الخلفاء رضى الله عنهم، وقد اختلف اصحابنا فى هذا الباب فقال ابو يوسف و محمد رحمهما الله ان اعلام قدر رأس المال ليس بشرط وقدروى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافه،

وقال ابو حنيفه و ابو يوسف رحمهما الله فی الحامل انها تطلق ثلاثا للسنة وقدروی عن جابر و ابن مسعود خلافه، وقال ابو يوسف و محمد في الاجير المشترک انه ضامن و رويا ذلک عن علی رضی الله عنه وخالف ذلک ابو حنيفه بالرای، وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس فقد قالوا فی اقل الحيض انه ثلاثة ايام و اكثره عشرة ايام۔(۱)

حضرت ابو سعید بردعی فرماتے ہیں صحابی کی تقلید واجب ہے اور اس سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور اسی پر ہم نے اپنے مشائخ کرام کو پایا اور حضرت ابوالحسن کرخی فرماتے ہیں حضراتِ صحابہ کرام کے قول کی تقلید واجب ولازم نہیں ہے مگر یہ کہ ان کا قول غیر مدرک بالقیاس ہو، اور حضرت امام شافعی فرماتے ہیں حضراتِ صحابہ کرام میں سے کسی کی اور کسی قول کی تقلید واجب ولازم نہیں ہے۔ اور بعض حضراتِ اہل علم نے حضراتِ صحابہ کرام کی تقلید کو فضیلت قرار دیا ہے اور حضراتِ خلفاء کرام کی تقلید کی ہے۔

چنانچہ اس بحث میں ہمارے ائمہ کرام اختلاف رکھتے ہیں حضرت قاضی ابو یوسف اور حضرت امام محمد فرماتے ہیں کہ بیع سلم میں رأس المال کی مقدار کا بیان شرط نہیں ہے لیکن حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے اس کے خلاف روایت موجود ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں حاملہ عورت کو بھی سنت کے مطابق تین طلاق دی جائیں گی لیکن حضرت جابر اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے اس کے خلاف روایت موجود ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد

۱۔ کنزالوصول فی معرفة الاصول، ص۲۳۴۔

فرماتے ہیں کہ اجیر مشترک ضامن ہوگا اور وہ دونوں حضرات اس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت بھی لاتے ہیں لیکن حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ رائے اور قیاس سے اس کی مخالفت کرتے ہیں۔

البتہ ہمارے ائمہ کرام جس بات پر متفق ہیں وہ یہ ہے کہ حضراتِ صحابہ کرام کے اس قول کی تقلید کی جائے گی جو غیر مدرک بالقیاس ہو چنانچہ حیض کی مدتِ اقل تین یوم اور مدتِ اکثر میں دس یوم کو قبول کرنا اس بات کی دلیل ہے۔

حضرت بزدوی نے اس میں حضرت ابوسعید بردعی کا موقف یہ نقل کیا ہے کہ صحابی کے قول کو قبول کیا جائے گا اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ اور حضرت امام شافعی کا موقف یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام میں کسی کا قول بھی قیاس پر جانچے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور حضرت امام ابوالحسن کرخی کا قول یہ ہے کہ حضراتِ صحابہ کرام کا قیاسی قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ البتہ جو قول غیر مدرک بالقیاس ہے اسے قبول کیا جائے گا اور حضراتِ علماء حنفیہ کا بھی یہی موقف ہے لیکن اس میں مقادیر شرعیہ میں وہ اسے قبول کرتے ہیں اور دوسرے مقامات پر قبول نہیں کرتے۔ اسی موضوع پر حضرت حسام الدین محمد لکھتے ہیں:

قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز تقليد الصحابي رضي الله عنه الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي رحمه الله لا يقلد احد منهم۔

یعنی حضرت ابوالحسن کرخی فرماتے ہیں صحابی کی تقلید یعنی ان کے قول کا قبول و اختیار کرنا غیر مدرک بالقیاس میں ہوگا اور امام شافعی فرماتے ہیں ان کے کسی قول کی تقلید نہیں کی جائے گی۔ مزید لکھتے ہیں:

وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ غير قائله فسكت مسلماً له و امّا ان اختلفوا في شيء فالحق لا يعدوا اقاويلهم و لا يسقط

البعض بالتعارض لانه تعين وجد الرأى لما لم يجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع فحل محل القياس۔(۱)

اور یہ اختلاف ہر اس چیز کے بارے میں ہوگا جو ان حضرات سے ثابت ہے اور کسی دوسرے صحابی کی طرف سے اس میں اختلاف ثابت نہیں ہے یا اس چیز کے ثبوت کے بعد دوسرے صحابہ کرام سے جن تک وہ بات پہنچ چکی ہو تسلیمی سکوت ثابت نہ ہو اور اگر کسی مسئلہ میں صحابہ کرام کا اختلاف ہو گیا ہو تو حق ان کے اقوال ہی میں ہوگا اور ان سے متجاوز نہیں ہوگا اور ان کے اقوال تعارض کی وجہ سے ساقط نہیں ہوں گے کیونکہ ان میں رائے کی وجہ متعین ہے یہ کہ وہ حدیث نہیں ہے ان کا اجتہادی یا رائے پر مبنی قول ہے۔ کیونکہ اختلاف کے وقت کسی نے بھی حدیث مرفوع بطور دلیل پیش نہیں کی۔ چنانچہ ان میں سے ہر ایک کا قول قیاس کے مرتبہ ومحل میں ہوگا۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حضراتِ صحابہ کرام کا جو قول رائے اور اجتہاد پر مبنی ہو اس کا حکم اور ہے اور جو قول غیر مدرک بالقیاس ہو اس کا حکم اور ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیسے معلوم کیا جائے کہ فلاں صحابی کا یہ قول مدرک بالقیاس ہے اور یہ قول غیر مدرک بالقیاس ہے۔ اسکے بارے میں حضرت امام سرخسی لکھتے ہیں:

ان الصحابى اذا قال اُمرنا بكذا او نهينا عن كذا او السنة كذا، فالمذهب عندنا انه لايفهم من هذا المطلق الاخبار بامر رسول الله عليه السلام او انه سنة رسول الله۔

جب حضراتِ صحابہ میں سے کوئی یہ بات کہے **امرنا بكذا** یا **نهينا عن كذا** یا **السنة كذا** تو ہمارا مذہب وموقف یہ ہے کہ اس مطلق خبر سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا امر یا نہی یا اس کے سنت ہونے کا ثبوت مفہوم نہیں ہوتا۔ یعنی یہ الفاظ اس مفہوم میں کافی نہیں ہیں کہ آدمی یہ باور کرے کہ یہ آپ کا امر یا نہی یا سنت ہے۔ مزید لکھتے ہیں:

حجتنا فى ذلك ان الامر والنهى يتحقق من غير رسول الله

۱۔ کتاب الحسامی، ص ۱۹۱۔

علیہ السلام کما یتحقق منه قال تعالیٰ اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم وعند الاطلاق لا یثبت الا ادنی الکمال. الا تری ان مطلق قول العالم امرنا بکذا لا یحمل علی انه امر اللہ انزله فی کتابه نصًا فکذلک لا یحمل علی انه امر رسول اللہ علیه السلام نصًا لاحتمال ان یکون الامر غیرہ فمن یجب متابعته و کذلک السنة۔

ہمارے علماء حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ بے شک امر اور نہی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ دوسرے لوگوں کے بھی متحقق ہوتے ہیں جیسا کہ آپ کے امر اور نہی متحقق ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرو اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اطاعت کرو اور جو تم میں سے **اولی الامر** ہو اور اطلاق کے وقت ادنیٰ کمال کا ثبوت ہوگا۔ آپ یہ جانتے ہیں کہ جب کسی عالم کا یہ قول "**امرنا بکذا**" مطلق ہو تو اس کو اس پر محمول نہیں کیا جائے گا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا امر ہے۔ جو اس نے اپنی کتاب میں نازل کیا ہے پس اسی طرح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے امر کو بھی اس پر محمول نہیں کیا جائے کہ وہ حتماً آپ ہی کا امر ہے۔ اسلئے کہ اس میں احتمال ہے کہ "آمر" آپکے علاوہ کوئی اور ہو جس کی متابعت واجب و لازم ہو اور یہی حال سنت کا بھی ہے۔

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ الفاظ اس میں کافی نہیں ہیں کہ اسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا امر یا آپ کی سنت سمجھا جائے۔ ان میں اس بات کا احتمال ہے کہ وہ کسی غیر کا امر ہو۔ اور امام سرخسی مزید لکھتے ہیں:

فبهذا یتبین انهم اذا اطلقوا هذا اللفظ فانه لا یکون مرادهم الاضافة الی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم نصاً ومع الاحتمال لا یثبت لتعیین بغیر دلیل۔(۱)

۱۔ تمهید الفصول فی الاصول، ج۱، ص۳۸۰۶۱۔

چنانچہ اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جب یہ کلمات مطلق ہوں اور ان میں وضاحت نہ ہو کہ یہ امر رسول ہے تو اس سے ان کی مراد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف اسناد و اضافت حتمی طور پر نہیں ہوگی غیر کا احتمال رہے گا اور جب غیر کا احتمال رہے گا تو اس سے تعیین کا ثبوت نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ تعیین بغیر دلیل کے ہوگی۔ یعنی جب حضرات صحابہ کرام اس بات کی وضاحت کریں کہ یہ امر رسول ہے یا اس کے لئے ایسے کلمات کا استعمال کریں جس میں اس کے ''امر رسول'' ہونے پر نص ہو تو اس سے اس کے مدرک بالقیاس اور غیر مدرک بالقیاس ہونے کی صراحت ہوگی۔ اور اگر ایسا نہ ہوا تو صحابی کے اس قول کو مدرک بالقیاس سمجھا جائے گا۔

مگر امام رازی قدس سرہ نے تو حضرت ابن عباس کا وہ ''اثر'' جو دوسرے طریقوں سے مروی ہے اور جس میں ''نسخت هذه الآيه'' کے کلمات بھی موجود ہیں اس کے بارے میں لکھا ہے:

اكثر المحققين استبعدوا هذا القول

کہ اکثر محققین نے حضرت ابن عباس کے اس قول کو قبولیت سے بعید تصور کیا اور اس پر ایرادات کیں ہیں اس کا مطلب یہ ہوا کہ جمہور محققین اور امام رازی کی تحقیق یہ ہے کہ اگر کسی صحابی کے قول میں اس قسم کے کلمات بھی موجود ہوں تو بھی نسخ پر ان کی دلالت تسلیم کرنا درست نہیں ہے جب تک وہ دوسرے عقلی و نقلی دلائل پر پورا نہ اترتا ہو تو اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ حضرات صحابہ میں سے کسی کے قول میں ''نسخ'' کی وضاحت بھی ہو تو بھی وہ مدرک بالقیاس ہی تصور کیا جائے گا۔ اور امام سیوطی نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ ''نسخ'' کا کلمہ تقدیم و تاخیر کے بیان کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔

اثر ابن عباس کا تجزیہ

اب اس کے بعد ہم ''اثر ابن عباس'' کے مدرک بالقیاس اور غیر مدرک بالقیاس ہونے کا تجزیہ کرتے ہیں جس سے حقیقی صورتِ حال سامنے آ جائے گی اور قارئین کو قبول و عدم قبول میں آسانی ہوگی۔ چنانچہ ہم حضرت سیوطی قدس سرہ کا مکتوبہ دوبارہ نقل کر کے اس پر بحث کرتے ہیں۔

قلت هذا الاثر اخرجه ابن المنذر فی تفسیره عن ابن عباس قال فی قوله وما ادری ما یفعل بی ولابکم، فانزل الله بعد هذا لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک وما تأخر مرجعه من الحدیبیة فقالوا هنیألک یارسول الله لقد بین الله لک ما ذا یفعل بک، فما ذا یفعل بنا فنزلت لیدخل المؤمنین والمؤمنات حتی بلغ فوزا عظیما۔(۱)

پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت سیوطی نے ”هذا الاثر“ کہہ اس کے حدیث رسول ہونے کی نفی کی ہے اور پھر ”عن ابن عباس“ کہہ کر اس کے اثر ہونے کو مزید محقق کیا ہے۔ یعنی حضرت سیوطی قدس سرہ نے یہ کہیں نہیں کہا کہ یہ حدیث رسول ہے یا قول رسول ہے۔ اور اس میں ”منسوخ“ کا کلمہ بھی استعمال نہیں ہوا بلکہ اس میں واضح طور پر لکھا ہوا ہے ”فانزل الله بعد هذا“ یعنی وما ادری الآیہ کے نزول کے بعد لیغفرلک الله الآیہ کا نزول ہوا۔

اس سے ایک تو یہ چیز سامنے آئی کہ یہ حدیث رسول نہیں ہے اور دوسری چیز اس سے یہ معلوم ہوئی کہ یہ اثر مدرک بالقیاس ہے اس لئے کہ اس میں ایسا کوئی کلمہ موجود نہیں ہے جو اس کے غیر مدرک بالقیاس ہونے کا خفیف سا بھی اشارہ کرتا ہو۔ اور تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ حضرت سیوطی کے قول کے مطابق منسوخ ہونے کے لئے نقل صریح کی ضرورت ہے جو اس مقام میں موجود نہیں ہے۔ بلکہ یہاں تو اشارہ بھی نہیں ہے۔ بلکہ اس میں امرنا نهینا اور السنة کذا ایسے کلمات بھی موجود نہیں ہیں۔ اس لئے یہ اثر مدرک بالقیاس ہے اور مدرک بالقیاس کے بارے میں ہم علماء حنفیہ کا موقف نقل کر چکے ہیں کہ ”لا یجوز تقلید الصحابی الا فیما لا یدرک بالقیاس“ حضراتِ صحابہ میں کسی صحابی کے اس قول کی تقلید کی جائے جو غیر مدرک بالقیاس ہو اور انکا جو قول مدرک بالقیاس ہو اس میں ان کی تقلید ضروری نہیں۔ لہٰذا وہ لوگ جو اس قول کو قبول کروانے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور صرف کر رہے ہیں ان کی خدمت میں التماس ہے کہ وہ اصولِ فقہ کے قواعد وضوابط پیش نظر رکھ کر بات کریں۔

۱۔ جواہر البحار، ج ۴، ص ۲۳۶۔

ہماری بحث کا نقطہ

چونکہ ہماری بحث اسی پر تھی یعنی اسی ''اثر ابن عباس'' پر تھی اور معترض نے بھی اسی کو حضرت سیوطی کے حوالے سے نقل کیا تھا اور ہم نے ان کا مکتوبہ تفصیل سے باحوالہ نقل کیا تھا اس لئے ہم نے اسی کا جواب دینا تھا اور دیا۔ اور ہم نے یہ بات لکھی تھی ''اس موضوع پر ہم تین طریقوں سے بحث کریں گے۔'' اس کے بعد ہم نے تین بڑے عنوانات قائم کئے۔

۱۔ سورۂ فتح کے نزول پر ایک نئی بحث

۲۔ نسخ کا بیان

۳۔ درایت کا مفہوم۔

اور نسخ پر بحث کے آغاز میں ہم نے لکھا ہے۔

> اب ہم آیۂ کریمہ **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** پر دوسرے رخ یعنی نسخ کے لحاظ سے بحث کرتے ہیں کہ جناب محترم صاحبزادہ ابوالخیر محمد زبیر زید مجدہم نے حضرت سیوطی کی ایک روایت سے اس آیت کو ناسخ اور **وما ادری ما یفعل بی ولا بکم** کو منسوخ قرار دیا ہے۔

اور پھر ہم نے یہ بھی لکھا:

> ہمارے مکرم ومحترم نے حضرت سیوطی کے حوالے سے ایک روایت کا ذکر کیا تھا تو ہم نے حضرت سیوطی کا مؤقف ان کے سامنے رکھ دیا ہے۔ اگر وہ روایت حضرت سیوطی کی وجہ سے مستند ہو گئی تھی تو ان کا محققانہ مؤقف پیش خدمت ہے جس سے **وما ادری ما یفعل بی ولا بکم** کا منسوخ نہ ہونا اظہر من الشمس ہو کر سامنے آ گیا ہے۔

اور پھر ہم نے یہ بھی لکھا:

> اگر محترم صاحبزادہ محمد زبیر زید مجدہم کی بات تسلیم کی جائے تو لازم

> آئے گا کہ سورۂ فتح کی آیت ۲ کے چار جملوں میں پہلے جملہ نے سورۂ احقاف مکی کے آیت ۹ کے چار جملوں میں سے دوسرے جملہ کو منسوخ کر دیا۔(۱)

اور پھر ہم نے تیسرے عنوان ''درایت کا مفہوم'' کے بعد لکھا ہے:

''اب ہم **وما ادری ما یفعل بی ولا بکم** کے بارے میں تیسری بحث کرتے ہیں۔'' یہ ساری عبارات تسلسل سے اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ ہمارا موضوع بحث حضرت عبداللہ بن عباس کا وہ اثر ہے جسے صاحبزادہ ابوالخیر محمد زبیر زید مجدہم نے حضرت سیوطی کے حوالے سے نقل کیا ہے اور وہ کسی بھی صورت میں ''حدیث رسول'' نہیں ہے۔ صحیح بخاری، صحیح مسلم اور سنن ترمذی امام سیوطی کے تالیفات نہیں ہیں۔ معترضین شاید تاریکی میں ڈوب کر سوچتے ہیں اور بغض وعداوت کی عینک سے دیکھتے ہیں اس لئے انہیں مجنوں نظر آتی ہے اور لیلیٰ نظر آتا ہے۔ بہرصورت ہم نے اس ''اثر ابن عباس'' کے بارے ''درایت کا مفہوم'' کے عنوان کے تحت لکھا:

> آیت کے سیاق وسباق اور اس کے دوسرے جملہ کے اندر سے جو مفہوم ابھر کر سامنے آتا ہے وہ خود تفسیر میں مدد کر رہا ہے۔ اس لئے ایک نہایت ہی کمزور روایت کے سہارے اس ''منسوخی تفسیر'' کی ضرورت نہیں رہتی بلکہ اس کمزور روایت کو جلیل القدر علماء کرام کے ناموں کے سہارے کھڑا کرنے کی کوئی خاص حاجت نہیں ہے۔

ہم نے مزید لکھا:

> **وما ادری ما یفعل بی ولا بکم** کا جملہ اپنے ذاتی معنی ومفہوم اور سیاق وسباق کے لحاظ سے نسخ کو قبول نہیں کر رہا تو اسے کمزور اور نحیف ونزار روایت کے ذریعے منسوخ کرنے سے گریز و پرہیز ہی مناسب ہے اور اس روایت کے بل بوتے پر حضرت خراسانی کے مؤقف کو

ا۔ ماہنامہ فقہ اسلامی، مغفرت ذنب نمبر، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۳۔

''مردود اور غیر صحیح'' قرار دینا بازارِ علم میں اپنی اہمیت کم کرنا ہے۔(۱)

ہم نے یہ اقتباس اس لئے پیش کیے ہیں کہ ہر چشم بینا رکھنے والا آنکھیں کھول کر دیکھ لے کہ ہم نے مولانا ابوالخیر محمد زبیر زید مجدہم کے سیوطی قدس سرہ کے حوالے سے نقل کردہ ''اثر ابن عباس'' کے بارے یہ دونوں عبارتیں لکھی ہیں جس میں انہوں نے **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** سے **وما ادری ما یفعل بی ولا بکم** کو منسوخ قرار دیا ہے۔ اسی لئے ہم نے اس میں ''منسوخی تفسیر'' بھی لکھا ہے اور پھر انہوں نے حضرت خراسانی کی توجیہ کو ''مردود اور غیر صحیح'' لکھا تھا اس لئے ہم نے ان کے یہ کلمات واوین میں نمایاں کر کے ان ہی سے ان کو جواب دیا ہے۔

چونکہ یہ ''اثر ابن عباس'' مدرک بالقیاس ہے اور علماء حنفیہ کے نزدیک صحابی کے ایسے قول کی پیروی ضروری و واجب نہیں اور پھر اس میں نسخ کی کوئی وضاحت بھی نہیں بلکہ نزول میں تقدیم و تاخیر کا بیان ہے اسلئے اس سے **وما ادری** الآیہ کو نسخ کرنا صحیح نہیں ہوسکتا۔

مولانا سعیدی ہماری اس عبارت پر اعتراض کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> عطاء خراسانی کے قول کے مقابلہ میں اس حدیث سے استدلال کو بازارِ علم میں اپنی اہمیت کو کم قرار دینا یہ اس حدیث کا استخفاف ہے اور حدیث کا استخفاف فقہاء کی تصریح کے مطابق کفر ہے۔(۲)

مولانا سعیدی نے افترا بازی سے کام لیا ہے کہ ''اثر ابن عباس'' کو ''حدیث'' یعنی ''حدیث رسول'' کا نام دے کر بات بدلنے کی دیدہ و دانستہ کوشش کی ہے اور یہ کام وہی کر سکتا ہے جس کے دل میں خوف آخرت نہ ہو یا وہ **بِاَنَّ اللّٰہَ یَرٰی** پر ایمان نہ رکھتا ہو یا وہ اپنے آپ کو مسئول تصور نہ کرتا ہو۔ کیا قرآنِ حکیم کی تفسیر اور حدیث کی شرح لکھنے والے بھی تحریف و تبدیل کا گھناؤنا عمل کر سکتے ہیں۔ ہم میدانِ حشر میں ان شاء اللہ اس کذب و افترا پر ان کا گریبان پکڑیں گے اور پھر انہیں **من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار** کا خیال بھی نہ آیا، ہماری عداوت میں وہ اس طرح بے بصر ہوئے کہ قرآن و حدیث کی بنیادی

۱۔ ماہنامہ فقہ اسلامی، مغفرتِ ذنب نمبر، ص ۲۶۶۔ ۲۔ ماہنامہ النعیم کراچی، (اپریل ۲۰۰۴ء، ص ۱۹)۔

تعلیمات کونظر انداز کر کے اپنے ساتھ بھی ظلم کرنے لگے کہ اثر ابن عباس کو حدیث رسول قرار دینے لگے۔ مولوی صاحب! یہ زندگی چند سال کی ہے اور ایک صدق و دیانت کی لافانی دنیا بھی ہے جہاں دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی ہوگا۔ بہر حال کسی بھی عالم دین کو اتنا شریفانہ کام نہیں کرنا چاہئے جتنا مولانا سعیدی نے کیا ہے۔ یہ کذب وافتراٗ کی ایک ایسی زندہ و پائندہ مثال ہے جو رہتی دنیا تک ان کا نام روشن کرتی رہے گی۔

مولانا سعیدی کو اگر فتویٰ تکفیر کا شوق ہے تو وہ بصد خوشی اسے پورا کریں لیکن سچ تو بولیں، اگر وہ چاہیں تو فتویٰ تکفیر تو وہ اپنے ''نعلین'' کے استخفاف پر بھی دے سکتے ہیں۔ ہم ان کے فتویٰ سے نہیں گھبراتے کیونکہ ہمارے جدِ اعلیٰ امیر المؤمنین حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں ایسے ہی لوگ ایسے ہی کفر کے فتوے صادر کر چکے ہیں۔ ہمارے لئے یہ ''کفری تیر'' پرانے ہیں لیکن ہمارا موقف یہ ہے مولانا سعیدی سچ کو پیش نظر رکھ کر جب یہ کام کر سکتے تھے تو انہیں کذب اور جھوٹ کا سہارا لینے کی کیا ضرورت تھی۔ بہر حال اگر تفسیر اور حدیث کی شرح میں اندازِ استدلال یہی ہے تو پھر اردو پڑھنے والوں کا خدا ہی حافظ ہے۔

ہم مولانا سعیدی کے لئے دعا گو ہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں حسنِ نیت، حسنِ عمل اور حسنِ فہم عطا فرمائے اور ان کے دل میں عدل وقسط اور رواداری کا جذبہ قائم فرمائے۔

حدیثِ قتادہ پر بحث کا سبب

حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی قدس سرہ کا شمار علماء تفسیر میں ہوتا ہے اور آیۃ کریمہ **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** کی تفسیر میں ان کا ایک تفسیری قول ہے اور دوسرے علماء تفسیر بلکہ علماء حدیث اور علماء اصول نے بھی اس قول کو قبول اور اختیار کیا ہے۔ اس پر مولانا غلام رسول سعیدی نے ردّ و قدح کی اور اسے مردود، باطل اور غیر صحیح قرار دیا۔ چنانچہ ہم نے اس موضوع پر ایک مضمون قلمبند کیا، جو ماہنامہ فقہ اسلامی کراچی کے شمارہ اکتوبر، نومبر ۲۰۰۳ء میں ''مغفرتِ ذنب'' کے نام سے خصوصی نمبر کی صورت میں شائع ہوا، چنانچہ ملک اور بیرونِ ملک کے اہل علم نے اسے پسند کیا اور یہ خیال کیا کہ مولانا سعیدی کے اس موضوع پر جو دلائل تھے ان کا علمی انداز میں بھرپور جواب آ گیا ہے اور مولانا سعیدی اس سے رجوع کر لیں گے اور یہ مناقشہ ختم ہو جائے گا۔

مگر مولانا سعیدی کے منفی رویہ سے ان کی یہ خواہش پوری نہ ہو سکی۔ مولانا سعیدی کے لئے مناسب یہ تھا کہ وہ ہوش و حواس قائم رکھتے ہوئے دلائل کو بنظر غور ملاحظہ کرتے اور کہیں پر انہیں تشکیک و ابہام کی صورت پیدا ہوتی تو وہ دلیل سے اپنی بات کا اظہار کرتے مگر وہ مضمون پڑھ کر ایسے بے خود ہوئے کہ اسلامی اخلاق و آداب کو نظر انداز کرتے ہوئے سب و شتم اور طعن و تشنیع پر اتر آئے بلکہ اس سے آگے بڑھ کے تکفیر کی وہ گرم بازاری کی الامان والحفیظ انہوں نے ترمذی کی ایک روایت کے بارے ''استخفاف حدیث'' کا من گھڑت اور جھوٹا الزام لگا کر راقم الحروف سمیت سادات علماء کرام کی بڑی تعداد کو تکفیر کے کمبل میں لپیٹ لیا اور جوعِ تکفیر کو سرد کرنے کے لئے **ھل من مزید** کا نعرہ لگانے لگے۔ اول تو انہوں نے حدیث کو کمزور اور نحیف و نزار کہنے پر تکفیر کا اعلان کیا اور پھر کچھ عرصہ بعد اس سے انکار کرتے ہوئے دوسری وجہ تکفیر کو نمایاں کر کے آگے بڑھایا۔

مگر ہمارا خیال ہے کہ مولانا سعیدی اس دوسری وجہ تکفیر پر بھی قائم نہیں رہیں گے اور تیسری وجہ تلاش کریں گے اور یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ تاہم استخفاف حدیث کے سبب اور باعث

پر ہم کلام کرنا چاہتے ہیں اور مولانا سعیدی کی اس الزام کی حقیقت بیان کرنا چاہتے ہیں۔

ہمارے فریق مقابل نے "**وما ادری ما یفعل بی ولابکم**" کے منسوخ ہونے کی بات کی تھی اور اپنا موقف اس طرح بیان کیا تھا۔

> آیت مبارکہ **وما ادری ما یفعل بی ولابکم** نازل ہوئی تو کفار بہت خوش ہوئے اس کے بعد پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت مبارکہ نازل فرمائی "**لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر**" اس پر صحابہ نے حضور سے عرض کی کہ آپ کو مبارک ہو یارسول اللہ! اللہ تعالیٰ نے یہ تو بیان کردیا کہ آپ کے ساتھ کیا کرے گا لیکن ہمارے ساتھ کیا ہوگا اس پر اگلی آیت نازل ہوئی **لیدخل اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات** الآیہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ **لیغفرلک اللہ** والی آیت **وما ادری ما یفعل بی ولابکم** کے جواب میں نازل ہوئی۔(۱)

اس پر راقم الحروف نے اٹھارہ صفحات پر اس کا جواب پیش کیا اور اس میں تین بڑے عنوانات قائم کئے۔ (۱) سورہ فتح کے نزول پر ایک نئی بحث (۲) نسخ کا بیان (۳) درایت کا مفہوم۔ اور ان عنوانات کے تحت میں یہ بحث کی ہے کہ **وما ادری ما یفعل بی ولابکم** منسوخ نہیں ہے۔ اور اس کے آخر میں لکھا۔

> **وما ادری ما یفعل بی ولابکم** کا جملہ اپنے ذاتی معنی ومفہوم اور سیاق وسباق کے لحاظ سے نسخ کو قبول نہیں کر رہا تو اسے کمزور اور نحیف ونزار روایت کے ذریعے منسوخ کرنے سے گریز و پرہیز ہی مناسب ہے اور اس روایت کے بل بوتے پر حضرت خراسانی کے موقف کو "مردود اور غیر صحیح" قرار دینا بازارِ علم میں اپنی اہمیت کم کرنا ہے۔(۲)

چونکہ فریق مقابل نے اپنے حق میں "اثر ابن عباس" کو پیش کیا تھا جس سے **وما ادری ما یفعل بی ولابکم** کا منسوخ ہونا ثابت کیا تھا۔ ہمارا موقف اس کے برعکس تھا اس لئے ہم

۱۔ مغفرتِ ذنب، ص ۳۰۔ ۲۔ ماہنامہ فقہ اسلامی، اکتوبر، نومبر ۲۰۰۳ء، ص ۲۶۶۔

نے اس کے مقابلہ میں اپنے دلائل پیش کرنے کے بعد اثر ابن عباس کو کمزور اور نحیف و نزار روایت قرار دیا تھا۔

چنانچہ مولانا غلام رسول سعیدی نے اس پر مولویانہ کاریگری کا مظاہرہ کیا اور قیامت کی چال چلتے ہوئے ''خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ'' کے مطابق مستفتی اور مفتی کا روپ اختیار کر کے اس طرح سوال قائم کیا۔

ایک صحیح حدیث جس کو امام ترمذی نے اپنی جامع میں روایت کیا ہے اور امام احمد نے مسند احمد میں اسے پانچ صحیح سندوں سے روایت کیا ہے......اس حدیث کو کمزور اور نحیف و نزار کہا ہے۔

مسند احمد ہمارے مآخذ و مراجع میں شامل نہیں تھی اور ہمارے مضمون میں اس وقت کوئی براہِ راست حوالہ اس کا نہیں تھا صرف فتح الباری اور میزان الاعتدال کے حوالے سے امام احمد کا اسم گرامی تھا۔ اس لئے اس کی ''پانچ سندوں'' کا ذکر بھی ہمیں عجیب سا لگا۔ پھر امام ترمذی کی روایت ہم نے تو صحیح بخاری کی روایت کی اہمیت بیان کرنے کے لئے لکھی تھی۔ ہمیں تو اسے کمزور اور نحیف و نزار کہنے کی ضرورت نہ تھی۔ ہم نے تو اس کے ضمن میں یہ لکھا تھا کہ:

امام ترمذی سے روایت بیان کرنے والا بخاری کی تفصیل پر مطلع نہیں ہے یعنی جن لوگوں نے اسے "عن قتادہ عن انس" کہہ کر روایت کیا ہے انہیں اس بات کا علم نہیں تھا کہ "فقالوا" سے انہوں نے حضرات صحابہ کرام کی طرف سے جو سوال اٹھایا ہے وہ حضرت انس سے مروی نہیں ہے بلکہ حسب تصریح صحیح البخاری وہ حضرت عکرمہ سے مروی ہے اور حضرت قتادہ نے حضرت شعبہ کے سامنے اسکی وضاحت کر دی تھی۔

ہم نے اگر ''کمزور اور نحیف و نزار'' ترمذی کی روایت کو کہنا ہوتا تو یہ اس کا مقام تھا ہم نے تو اثر ابن عباس کی بے اثری اور کمزوری ظاہر کرنی تھی۔ اور استفتاء میں مزید لکھتے ہیں:

عبارت مذکورہ سے واضح ہے کہ مؤلف مذکور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح حدیث کے مقابلے میں عطاء خراسانی کے قول کو راجح اور برتر

قرار دے رہے اور حدیث شریف کو اس درجہ گھٹا رہے ہیں کہ وہ انتہائی
نحیف و نزار اور کمزور بھی ہے اور اس سے استدلال کرنے سے بازارِ علم
میں آدمی کی اہمیت بھی کم ہو جاتی ہے۔

یعنی مولانا سعیدی نے تحکم اور سینہ زوری سے ''اس روایت'' سے مراد جامع ترمذی کی روایت لے کر اپنے مقصود کے لئے گراؤنڈ تیار کر لیا ہے۔ حضرت کا یہ سنہری کارنامہ مستفتی کی حیثیت سے تھا۔ اب آپ مفتی کے روپ میں جلوہ فرما ہوتے ہیں اور جو کردار مستفتی کے روپ میں کیا تھا اس پر مہر تصدیق ثبت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

سوال مذکور میں مسئول عنہا عبارت میں حدیث صحیح کے متعلق جو الفاظ
ذکر کئے گئے ہیں ان میں ''ہمارے نزدیک'' ''حدیث رسول'' کا
استخفاف ہے کیونکہ اس میں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ صرف
''کمزور'' بلکہ ''نحیف و نزار'' قرار دیا گیا ہے اور اس سے استدلال
کرنے کو بازارِ علم میں اہمیت کم کرنے کے مساوی قرار دیا گیا ہے۔

یعنی ''اثر ابن عباس'' کو نظر انداز کر کے ''حدیث صحیح'' اور ''حدیث رسول'' کے کلمات استعمال کر کے اس کا استخفاف ثابت کر دیا ہے۔ حالانکہ کمزور اور نحیف و نزار کے کلمات ضعیف کا ترجمہ و تعبیر ہیں اور ''ضعیف حدیث'' کی ترکیب کا استعمال تو خود مولانا سعیدی نے بھی کیا ہے۔ اور ''ہمارے نزدیک'' کے کلمات حفظ ما تقدم کے طور پر لکھے گئے ہیں کہ اگر کوئی کہے کہ اس سے تو استخفاف ثابت نہیں ہوتا، تو اس وقت اس کا جواب دیا جائے کہ ٹھیک ہے آپ کے نزدیک نہیں ہوتا ہوگا۔ ''ہمارے نزدیک'' ہوتا ہے تو خیر جب ''استخفاف حدیث'' ثابت ہو گیا تو نتیجہ ظاہر ہے یہی ہونا تھا کہ:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی بھی حدیث کا استخفاف خواہ قصداً ہو یا
بلا قصد ہو بہر دو صورت دائرہ اسلام سے خروج کا باعث ہے۔(۱)

یعنی مولانا سعیدی نے ابتداء میں ''اس روایت'' سے مراد جامع ترمذی کی روایت لی پھر اسے

۱۔ ماہنامہ النعیم، کراچی، اپریل ۲۰۰۴ء، ص ۵۲، ۵۶۔

''حدیث صحیح'' اور ''حدیث رسول'' قرار دیا پھر اس کے لئے کمزور اور نحیف ونزار کے کلمات کا استعمال استخفاف قرار دیا اور پھر ''استخفاف حدیث'' دائرہ اسلام سے خروج کا باعث قرار دیا۔

اتنے وسائط کے ذریعہ منزل پر پہنچے تھے مگر اس میں بھی انہیں قرار نہ آیا اور اپنے اس کفری فتویٰ کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

تکفیر کی وجہ اس صحیح حدیث کو ضعیف کہنا نہیں ہے حتیٰ کہ یہ جواب دیا جائے کہ محدثین کے درمیان حدیث کی صحت وضعف میں اختلاف ہوتا رہتا ہے بلکہ تکفیر کی وجہ اس حدیث پر عطاء خراسانی کے قول کو ترجیح دینا ہے۔(۱)

اس عبارت میں مولانا سعیدی نے ہمارے کلمات ''کمزور اور نحیف ونزار'' کو ضعیف سے تعبیر کر کے اپنے پہلے تکفیری فتویٰ کو ردّ کر دیا ہے اور اس حقیقت کا اعتراف کر لیا ہے کہ ''کمزور اور نحیف ونزار'' کے کلمات میں استخفاف نہیں پایا جاتا اس لئے وجہ تکفیر تبدیل کی جاتی ہے اور اب وجہ تکفیر یہ ہے کہ:

حدیث پر عطاء خراسانی کے قول کو ترجیح دینا ہے۔

ہم نے ان دونوں وجوہات پر تفصیلی بحث کی ہے جس میں علیل کے لئے شفاء موجود ہے۔

مولانا سعیدی کی طرف سے جاری ہونے والے فتویٰ میں دبلا، پتلا، کمزور، لاغر، ناتواں، ضعیف، نحیف ونزار کے بارے میں لکھا ہوا ہے: ''ان تمام معانی میں اہانت وتحقیر کا معنی قدرِ مشترک ہے۔'' اور یہ بھی لکھا ہوا ہے کہ ''ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ معنی میں توہین اور تحقیر کا پہلو بھی شامل ہے۔'' یعنی حدیث کو ''کمزور'' کہنا استخفاف حدیث ہے، اور اس کی اہانت ہے۔ مولانا سعیدی کو اپنے اس استاذ گرامی کا نام لینا چاہئے تھا جنہوں نے انہیں یہ سبق پڑھایا ہے کہ ''حدیث کو کمزور کہنا اس کی اہانت اور استخفاف ہے۔'' اور اس کے بارے میں فیصلہ یہ لکھا ہوا ہے:

لہٰذا ان الفاظ کا کہنے یا لکھنے والا اگر کافر نہیں بھی ہوا تو اس کے گمراہ ہونے میں کوئی شک نہیں ہونا چاہئے۔(۲)

۱۔ جواب تحقیقی مقالہ، ص ۵۰۔ ۲۔ ماہنامہ النعیم کراچی، اپریل ۲۰۰۲ء، ص ۶۰۔

اور پھر یہ فیصلہ وفتویٰ بھی مولانا سعیدی کی طرف سے ہے۔

حدیث صحیح کے متعلق جو الفاظ ذکر کیئے گئے ہیں ان میں ''ہمارے نزدیک'' ''حدیث رسول'' کا استخفاف ہے۔ کیونکہ اس میں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ صرف ''کمزور'' بلکہ ''نحیف ونزار'' قرار دیا گیا ہے۔

جس کا صاف اور واضح مطلب یہ ہوا کہ ''حدیث صحیح کو دبلا، پتلا، کمزور، لاغر، ناتواں، ضعیف اور نحیف ونزار کہنا استخفاف حدیث ہے اور یہ کفر وضلالت ہے۔ اور مولانا سعیدی اب خود کہہ رہے ہیں کہ ''تکفیر کی وجہ اس صحیح حدیث کو ضعیف کہنا نہیں ہے۔'' اور دونوں فتوؤں میں یہ لکھا ہوا ہے کہ حدیث کو ضعیف، کمزور اور ناتواں کہنا ''استخفاف حدیث'' ہے اور یہ کفر وضلالت ہے تو گویا مولانا اپنے یا اپنوں کے فتوے سے کافر وضال قرار پا گئے۔ یہ بات یاد رہے کہ ہم مولانا سعیدی کی تکفیر نہیں کرتے وہ خود اپنی تکفیر کرتے ہیں اور جو شخص شوق تکفیر میں خود کو کافر کہہ رہا ہو تو وہ اگر دوسروں کے بارے میں یہ کہہ دے تو لوگوں کو ان کے اس عمل پر متعجب نہیں ہونا چاہئے اسے ان کی نسیانی کیفیت پر محمول کرنا چاہئے۔

مولانا سعیدی نے اتنے پاپڑ اس لئے بیلے ہیں کہ ہمارے مضمون میں بیان کئے گئے دلائل قاہرہ کا جواب ان کے پاس نہیں تھا تو انہیں کسی سیاسی استاد نے کہا کہ ان باتوں کا ایک ہی جواب ہے کہ صاحب مضمون کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دے دو تو اس کا ایک فائدہ یہ ہوگا کہ کوئی آپ سے جوابات کا تقاضا نہیں کرے گا۔ اور دوسرا صاحب مضمون اپنے دفاع میں مشغول ہو جائے گا، تو اس طرح آپ کی خلاصی ہو جائے گی۔ مگر ہم اصل مضمون میں **وما ادری ما یفعل بی ولا بکم** کی بحث کر رہے تھے کہ اس میں فریق مقابل کے نزدیک آیت احقاف کا یہ جملہ منسوخ ہے اور ہمارے مؤقف کے مطابق یہ منسوخ نہیں ہے تو اگر آیت کریمہ کا یہ جملہ حدیث ترمذی میں موجود ہے تو پھر تو وہ ''اس روایت'' سے کسی حد تک مراد لی جا سکتی ہے اور اگر یہ جملہ موجود نہیں ہے تو پھر اسے ''اس روایت'' سے مراد لینا درست قرار نہیں پا سکتا۔ اس کا فیصلہ روایت پر ہے، ملاحظہ کیجئے۔

عن قتادہ عن انس قال انزلت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر مرجعہ من الحدیبیۃ، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقد نزلت علی آیۃ احب الی مما علی الارض، ثم قرأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا ھنیئا مریئا یارسول اللہ، لقد بین اللہ لک ما ذا یفعل بک فما ذا یفعل بنا نزلت علیہ لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات تجری من تحتھا الانھر حتی بلغ فوزاً عظیما۔(۱)

مولانا سعیدی سے گزارش ہے کہ اگر ''اس روایت'' سے مراد یہی ہے تو اس میں **وما ادری ما یفعل بی ولابکم** کے نسخ کی بحث نہیں ہے۔ ہم فریق مقابل کے اس مؤقف کے خلاف ہیں کہ آیت کریمہ کا یہ جملہ منسوخ ہے، تو جب ترمذی کی روایت میں آیت احقاف کا یہ جملہ نہیں ہے تو ہماری اس عبارت سے:

> **وما ادری ما یفعل بی ولابکم** کا جملہ اپنے ذاتی معنی ومفہوم اور سیاق وسباق کے لحاظ سے نسخ کو قبول نہیں کر رہا تو اسے کمزور اور نحیف ونزار روایت کے ذریعے منسوخ کرنے سے گریز و پرہیز ہی مناسب ہے اور اس روایت کے بل بوتے پر حضرت خراسانی کے مؤقف کو ''مردود اور غیر صحیح'' قرار دینا بازارِ علم میں اپنی اہمیت کم کرنا ہے۔

ترمذی کی روایت مراد لینا کس طرح درست ہو سکتا ہے۔ ہم نے اُس روایت کی بات کی ہے جس میں **وما ادری ما یفعل بی ولابکم** کا جملہ موجود ہو اور جس روایت میں آیت احقاف کا یہ جملہ موجود نہ ہو تو وہ مراد نہیں لی جا سکتی۔ آپ نے شاید **''فی ھذہ اعمی''** کی حیثیت سے یہ فیصلہ کیا ہے ورنہ اندھیرے میں بھی بصارت کا کام رک جاتا ہے بصیرت تو باقی رہتی ہے۔ ہم ایک دفعہ پھر کہتے ہیں کہ جس روایت میں آیت احقاف کا یہ جملہ نہیں ہے، وہ ہماری

۱۔ جامع ترمذی، ج ۲، ص ۱۰۱۴۔

اس عبارت سے مراد نہیں لی جا سکتی اور آیت احقاف کا یہ جملہ ''اثر بن عباس'' میں موجود ہے اور وہی ہماری مراد ہے۔ اسی ہی کو ہم نے کمزور اور نحیف و نزار قرار دیا ہے اور جامع ترمذی کی روایت میں چونکہ یہ جملہ نہیں ہے اس لئے اسے مراد نہیں لیا جا سکتا۔ اور یہ مولانا سعیدی کا ظلم و عدوان اور جور و جفا کا عمل ہے۔ بہرکیف ترمذی کی روایت آپ کے سامنے موجود ہے اور اسے کسی بھی زاویہ نگاہ اور کسی بھی خورد بین سے دیکھ لیجئے اس میں آیت احقاف کا ذکر نہیں ہے۔ اور یہ ہماری مراد تھی بھی نہیں اور ہو بھی نہیں سکتی۔ یہ پاکستانی پولیس کا سارویہ ہے جو کام اگر کسی نے نہیں بھی کیا ہے تو اس کے حصہ میں اسے ڈال کر کورٹ میں پیش کر دیا جاتا ہے۔ مولانا سعیدی نے یہ فن محکمہ پولیس کے کسی ماہر ہی سے سیکھا ہوگا ورنہ علماء اور پھر علماء دین کو ایسے پست اور رذیل کاموں سے کیا واسطہ ہو سکتا ہے اور ایک غلط بات کو ثابت کرنے کے لئے اتنی مولویانہ پھرتی دکھانے کی کیا ضرورت ہو سکتی ہے۔ سچ میں بڑی طاقت ہوتی ہے، سچے دین کے علماء کو سچ ہی سے کام لینا چاہئے۔

پھر ہم نے ''سورہ فتح کے نزول پر ایک نئی بحث'' کے عنوان کے تحت سب سے پہلے صحیح البخاری کی روایت پیش کی پھر جامع ترمذی کی روایت پیش کی اور پھر صحیح المسلم کی روایت پیش کی ہے۔ مولانا سعیدی کے حسن نظر نے بخاری و مسلم کے درمیان جامع ترمذی کی روایت کی طرف اپنا رخ موڑا۔ اور ''اس روایت'' سے اسے مراد لیا اور صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی اول و آخر بیان کردہ روایات پر ان کی نگاہ انتخاب معلوم نہیں کیوں نہ پڑی جب کہ تینوں روایات ''قتادہ عن انس'' سے ہیں۔ اس کی وجہ تو بہتر طور پر وہی بتا سکتے ہیں لیکن جو بات ہماری سمجھ میں آئی ہے وہ یہ ہے کہ مولانا سعیدی کو اپنے مقصد میں وہ دونوں روایات کام نہیں دے سکتی تھیں اس لئے انہوں نے اول و آخر کو نظرانداز کر کے وسط کو اختیار کیا۔ یہ ہماری ''اس روایت'' کی من مانی توجیہ ہے جسے تکفیری افسانے کیلئے بنیاد بنایا گیا ہے۔ ظاہر ہے یہ ''فاضلانہ کاریگری'' اہل علم اور اہل دین کی شان سے بعید ہے۔ ہمارے زیر بحث ''اثر ابن عباس'' تھا اور ہم اس پر اظہارِ خیال کر رہے تھے۔ مولانا سعیدی شرمیلے ہونے کی وجہ سے اس طرف رخ نہیں کر پائے لیکن اس مقام میں وسط کو اختیار کرنا درست قرار نہیں پا سکتا۔ حضرت

ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

اذا ذکر فی المسئلة ثلاث اقوال، فا الراجح هو الاول او الآخر، لا الوسط۔(۱)

جس کسی مسئلہ میں تین اقوال ذکر کئے جائیں تو اس میں راجح اول اور آخر ہوگا، درمیانے قول کو لینا اور اسے قبول کرنا راجحیت کے خلاف ہوگا۔

مولانا سعیدی نے قول اول یعنی صحیح بخاری کی روایت اور قول آخر یعنی صحیح مسلم کی روایت کو پس پشت ڈال دیا اور درمیانے قول یعنی جامع ترمذی کی روایت کو مراد لیا ہے جو راجحیت کے خلاف ہے۔ اس لئے مولانا سعیدی کا ''اس روایت'' سے جامع ترمذی کی روایت مراد لینا حقیقت کے بھی خلاف اور اصول فتویٰ کے بھی خلاف ہے۔

مولانا سعیدی اگر یہ کہیں کہ جامع ترمذی کی روایت میں اگرچہ **وما ادری ما یفعل بی ولابکم** کا جملہ عبارت میں موجود نہیں لیکن اس کی روح موجود ہے، تو اس کے جواب میں گزارش ہے کہ ترمذی کی روایت میں ناسخ ومنسوخ کی بحث نہیں ہے اور نہ اس میں ناسخ کی بحث ہے۔ اس میں صرف اس بات کا ذکر ہے کہ آیات فتح کا نزول اقساط میں ہوا ہے۔ ناسخ ومنسوخ کا اس میں کوئی ذکر نہیں ہے نہ الفاظ میں اور نہ ہی معنی میں اس لئے آیت احقاف کی روح کا اس میں موجود ہونے کا تصور باطل ہے اور پھر آپ ہی نے کہا ہے کہ فتویٰ ظاہر پر ہوتا ہے باطن پر نہیں ہوتا تو اگر آیت احقاف اس میں روحانی طور پر موجود ہو تو پھر بھی فتویٰ ظاہر پر ہوگا۔

مولانا سعیدی نے یہ غلط کام اگر نادانستہ طور پر کیا ہے تو یہ غلطی ہے اور اگر دانستہ طور پر کیا ہے تو بڑی غلطی ہے۔ تاہم دونوں صورتوں میں باب توبہ کشادہ ہے وہ اللہ جل جلالہ کے حضور معافی کے خواستگار ہوں گے تو اللہ تعالیٰ مغفرت کرنے والا ہے۔ مگر ان کی ضدی اور ہٹ دھرم طبیعت سے اندازہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی انانیت پر قائم رہیں گے وہ کوئی نیا نکتہ اختراع کر کے دل کو تسلی دے لیں گے اس طرح ان کا لاشہ خودی اپنی جگہ قائم رہے گا۔

۱۔ فتاویٰ شامی، ج۱، ص۵۳۔

مگر ہم جامع ترمذی کی اس روایت پر تفصیلی بحث کرنا چاہتے ہیں اور یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ علماء حدیث کے اصول وقواعد کے مطابق اس روایت کا کیا درجہ اور مقام ہے۔ چونکہ بات خالص علمی انداز میں ہوگی اس لئے قارئین کو کئی صبر آزما مراحل سے گزر کر نتیجہ تک پہنچنا ہوگا۔ اور پھر یہ حقیقت آشکارا ہوگی کہ جامع ترمذی کی یہ روایت ''حدیث صحیح'' اور ''حدیث رسول'' ہے یا یہ بھی ''اثر ابن عباس'' کی طرح کا کوئی قول ہے یا کسی راوی حدیث کا قول ہے۔

چونکہ جامع ترمذی کی اس روایت کے مرکزی راوی قتادہ بن دعامہ سدوسی ہیں، اس لئے ہم ''حدیث قتادہ'' کے نام سے اس کا ذکر کریں گے۔ اور سب سے پہلے مولانا سعیدی کا مؤقف بیان کریں گے اور اس کے بعد اپنی طرف سے تفصیلات پیش کریں گے۔

حدیث قتادہ کے بارے میں مولانا سعیدی کا مؤقف

امام محمد بن عیسیٰ ترمذی نے اپنی سنن میں یہ حدیث روایت کی ہے:

حدثنا عبد بن حمید ناعبدالرزاق عن معمر عن قتادہ عن انس قال انزلت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر مرجعہ من الحدیبیۃ، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقد نزلت علی آیۃ احب الی مما علی الارض ثم قراھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فقالوا ھنیئا مریئا یارسول اللہ لقد بین لک اللہ ما ذا یفعل بک، فما ذا یفعل بنا فنزلت علیہ لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات تجری من تحتھا الانھر حتی بلغ فوزاً عظیما o

اس حدیث کو مولانا سعیدی نے صحیح قرار دیا ہے اور اس کے غیر صحیح ہونے پر جو اعتراض تھے ان کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قتادہ بن دعامہ متوفی ۱۱۸ھ کے متعدد شاگردوں نے ان سے اس حدیث کو سنا ہے

اور ان سے اس کو روایت کیا ہے۔ اگر کسی ایک شاگرد مثلاً شعبہ بن حجاج متوفی ۱٦۰ھ نے قتادہ سے اس حدیث کا ایک حصہ سنا ہے اور اس پوری حدیث کو ان سے نہیں سنا تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ قتادہ کے کسی شاگرد نے بھی ان سے اس حدیث کو مکمل نہیں سنا۔ جبکہ قتادہ کے دوسرے شاگرد جو ثقہ اور ثبت ہیں وہ قتادہ سے اس حدیث کو مکمل روایت کرتے ہیں اور کوئی استثناء نہیں کرتے اور مستند محدثین ان کی روایت کو اپنی صحیح اور معتبر کتب میں درج کرتے ہیں تو ان کی یہ روایت کیوں صحیح نہیں ہوگی اور کیوں غیر مقبول ہوگی؟ جبکہ محققین نے ان روایات کے صحیح ہونے کی تصریح بھی کر دی ہے۔

قتادہ بن دعامہ کے ایک شاگرد ہیں معمر بن راشد ازدی متوفی ۱۵۴ھ۔ وہ کہتے ہیں کہ میں چودہ سال کی عمر سے قتادہ کی مجلس میں بیٹھ رہا ہوں اور میں نے ان سے جو حدیث بھی سنی وہ میرے سینے میں نقش ہے۔ ابو حاتم، احمد بن حنبل، یحیٰ بن معین، العجلی، یعقوب بن شیبہ، نسائی وغیرہم نے ان کو اثبت، اصدق، ثقہ اور صالح لکھا ہے اور ائمہ ستہ ان سے احادیث روایت کرتے ہیں (تہذیب الکمال، ج ۱۸، ص ۲٦۸۔۲۷۲، مطبوعہ دار الفکر بیروت، ۱۴۱۴ھ)

اور معمر بن راشد نے اس مکمل حدیث کو قتادہ سے روایت کیا ہے۔

از معمر از قتادہ از انس یہ حدیث ان کتابوں میں ہے: سنن الترمذی رقم الحدیث: ۳۲٦۳، اور امام ترمذی نے لکھا ہے یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ امام ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں از معمر از قتادہ اس حدیث کو روایت کیا ہے، صحیح ابن حبان، رقم الحدیث: ٦۴۱۰، امام احمد نے بھی از معمر از قتادہ اس کو روایت کیا ہے، مسند احمد ج ۳، ص ۱۹۷، طبع قدیم، مسند احمد رقم الحدیث: ۱۲۹٦۹، مطبوعہ قاہرہ اس کے حاشیہ میں حمزہ احمد زین نے لکھا ہے اس حدیث کی سند صحیح ہے۔ امام ابو یعلیٰ تمیمی نے بھی از معمر از قتادہ اس حدیث کو روایت کیا ہے، مسند ابو یعلیٰ رقم الحدیث: ۳۰۴۵، اس کے مخرج اور محقق حسین سلیم اسد نے بھی لکھا ہے اس کی سند صحیح ہے۔ امام ابن جریر نے بھی اس سند سے اس حدیث کو روایت کیا ہے، جامع البیان رقم الحدیث: ۲۴۳۴۵، امام ابن عبد البر نے بھی اس سند سے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ التمہید ج ۲، ص ۱٦۵

قتادہ بن دعامہ کے ایک اور شاگرد ہیں ھمام بن یحیٰ بن دینار العوذی التوفی

۱۶۳ھ، امام احمد بن حنبل، ابن مہدی، یحییٰ بن معین، عثمان بن سعید دارمی، محمد بن سعد وغیرہم نے ہمام کو اثبت، احفظ، اور ثقہ لکھا ہے۔ ائمہ ستہ ان سے احادیث روایت کرتے ہیں۔
(تہذیب الکمال، ج ۱۹، ص ۳۰۵۔۳۰۱، مطبوعہ دارالفکر بیروت، ۱۴۱۴ھ)

امام احمد نے اس حدیث کو از ہمام از قتادہ از انس روایت کیا ہے۔ مسند احمد ج ۳، ص ۱۲۲، ص ۲۵۲، طبع قدیم، مسند احمد رقم الحدیث: ۱۲۱۶۶، ۱۳۵۷۵، طبع قاہرہ اس کے حاشیہ پر حمزہ احمد زین نے لکھا ہے اس کی سند صحیح ہے۔ امام واحدی نے بھی اس سند سے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ اسباب النزول ص ۳۹۸۔ امام بیہقی نے بھی اس سند سے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ دلائل النبوۃ ج ۴، ص ۱۵۸۔ امام بغوی نے بھی اس حدیث کو ہمام از قتادہ روایت کیا ہے۔ معالم التنزیل ج ۴، ص ۱۷۰۔

قتادہ بن دعامہ کے ایک اور شاگرد ہیں سعید بن ابی عروبہ العدوی المتوفی ۱۵۷ھ۔ امام احمد، یحییٰ بن معین، ابو زرعہ، نسائی، ابو داؤد طیالسی وغیرہم نے ان کو ثقہ اور احفظ کیا ہے۔ ائمہ ستہ ان سے روایت کرتے ہیں۔
(تہذیب الکمال، ج ۷، ص ۲۶۵۔۲۶۲، مطبوعہ دارالفکر بیروت، ۱۴۱۴ھ)

امام احمد نے از سعید از قتادہ از انس اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ مسند احمد ج ۳، ص ۲۱۵، طبع قدیم، مسند احمد رقم الحدیث: ۱۳۱۷۹، طبع قاہرہ، اس کے حاشیہ میں حمزہ احمد زین نے لکھا ہے کہ اس حدیث کی سند صحیح ہے۔ اس کے علاوہ یہ روایت ان کتابوں میں ہے: مسند ابو یعلیٰ رقم الحدیث: ۲۹۳۲، ۳۲۰۴، اس کے محقق نے بھی لکھا ہے اس کی سند صحیح ہے۔ اسباب النزول للواحدی، ص ۳۹۹، جامع البیان رقم الحدیث: ۲۴۳۴۴، سنن کبریٰ للبیہقی ج ۹ ص ۲۲۲۔

قتادہ بن دعامہ کے ایک شاگرد ہیں شیبان بن عبدالرحمٰن تمیمی متوفی ۱۶۴ھ۔ مشہور ائمہ حدیث نے ان کو ثقہ اور صدوق لکھا ہے اور ائمہ ستہ ان سے حدیث روایت کرتے ہیں۔
(تہذیب الکمال، ج ۸، ص ۴۱۷۔۴۱۴، مطبوعہ دارالفکر بیروت، ۱۴۱۴ھ)

امام بیہقی نے اس حدیث کو از شیبان از قتادہ از انس روایت کیا ہے۔ سنن کبریٰ ج ۵، ص ۲۱۷۔

قتادہ بن دعامہ کے ایک اور شاگرد ہیں حکم بن عبدالملک القرشی۔ امام بخاری نے الادب المفرد میں، امام نسائی نے خصائص نسائی میں، امام ترمذی اور امام ابن ماجہ نے اپنی سنن میں ان سے احادیث کو روایت کیا ہے، یہ اگرچہ ضعیف راوی ہیں لیکن ان کی جن روایات کی متابعت کی گئی ہے، ان سے استدلال کرنا جائز ہے۔

(تہذیب الکمال، ج ۵، ص ۹۳۔۹۲، مطبوعہ دارالفکر بیروت، ۱۴۱۴ھ)

امام بیہقی نے از حکم بن عبدالملک از قتادہ از انس اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ سنن کبریٰ، ج ۵، ص ۲۱۷۔

خلاصہ یہ ہے کہ قتادہ بن دعامہ کے شاگردوں میں سے معمر، ہمام، سعید، شیبان اور حکم بن عبدالملک نے اس پوری حدیث کو قتادہ سے سنا ہے اور اس پوری حدیث کو روایت کیا ہے اور صحاح اور سنن کے مصنفین نے ان کی روایات کو اپنی تصانیف میں درج کیا ہے اور ان کی اسانید کے متعلق محققین نے تصریح کی ہے کہ وہ صحیح ہیں۔ ماسوا حکم کی روایت کے لیکن ہم نے اس کو بطور تائید درج کیا ہے۔ لہٰذا قتادہ بن دعامہ کے ایک شاگرد شعبہ کی ایک روایت اگر مدرج ہے اور انہوں نے حضرت انس اور عکرمہ کے کلام کو ملا دیا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے باقی شاگردوں کی روایات کی صحت پر کوئی اثر پڑے۔

علاوہ ازیں یہ حدیث قتادہ بن دعامہ کے علاوہ از ربیع بن انس سے بھی مروی ہے۔ لہٰذا اب اعتراض کی بنیاد ہی منہدم ہوگئی۔(۱)

مولانا سعیدی نے اپنی اسی عبارت کو معمولی رد و بدل سے ماہنامہ النعیم کراچی مارچ ۲۰۰۴ء کی اشاعت میں بھی شائع کیا ہے۔

علماء حدیث کا ایک قاعدہ

ہم مولانا سعیدی کے اس اعتراض کا تفصیلی جواب دینا چاہتے ہیں اور علماء حدیث کے اصول و قواعد کی روشنی میں اس اعتراض کی گہرائی تک پہنچنا چاہتے ہیں تاکہ اس کی حقیقی نوعیت سامنے آجائے اور قارئین کو قبول و ردّ میں آسانی ہو جائے۔

۱۔ تبیان القرآن، ج ۶، ص ۳۳۸۔

علماء حدیث کسی حدیث کو جب بیان کرتے ہیں تو اس کی سند اور متن پر خوب غور و فکر کرتے ہیں تاہم بشری تقاضوں کے مطابق خطاء کا صدور ممکن ہوتا ہے اس لئے بعض اوقات اس میں خامی رہ جاتی ہے اور اس میں دوسرے علماء حدیث کے پاس جو ذخیرہ احادیث ہوتا ہے اس سے جب مدد لی جاتی ہے تو وہ خامی دور ہو جاتی ہے۔ اور حضرات محدثین کی عادت بھی ہو جاتی ہے کہ وہ کبھی ایک روایت کو اجمال یا اختصار سے بیان کر دیتے ہیں پھر دوسرے موقعہ پر خود ہی یا کسی دوسرے کے استفسار پر اس کی تفصیل کر دیتے ہیں یا اس طرح بھی ہو جاتا ہے کہ کسی دوسری روایت سے اس کی تفصیل سامنے آ جاتی ہے اور وہ اس اجمال و اختصار کو دور اور زائل کر دیتی ہے۔ ہم اس بات کو دلائل سے روشن کرنا چاہتے ہیں تا کہ زیر بحث مسئلہ میں کوئی ابہام و اخفاء نہ رہے۔

پہلی دلیل:

حضرت خطیب بغدادی قدس سرہ لکھتے ہیں:

قال مالک، کنا نجلس الی الزھری والی محمد بن المنکدر، فیقول الزھری قال ابن عمر کذا و کذا، فاذا کان بعد ذلک جلسنا الیہ، فقلت الذی ذکرت عن ابن عمر من اخبرک بہ؟ قال ابنہ سالم۔(۱)

حضرت مالک فرماتے ہیں کہ ہم حضرت زہری اور محمد بن منکدر کی مجلس میں حاضر تھے کہ زہری نے کہا ''قال ابن عمر'' یہ مجلس ختم ہوگئی اس کے بعد جب دوبارہ ہمیں ان کی مجلس میں باریابی ہوئی تو ہم نے ان سے سوال کیا کہ یہ جو آپ نے ''قال ابن عمر'' کہا تھا یہ آپ سے کس نے بیان کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ انکے بیٹے سالم نے بیان کیا ہے۔

اس سے یہ حقیقت سامنے آ گئی کہ زہری نے سالم کو چھوڑ کر حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت بیان کی جس میں اجمال و اختصار تھا بلکہ انقطاع تھا اور دوسری مجلس میں ''سالم'' کا نام لے کر

۱۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۳۱۸۔

اس کی تفصیل کر دی یعنی انقطاع کو دور کر دیا تو اب اس روایت کو اس طرح قبول کیا جائے گا۔

زھری، سالم۔ عبداللہ بن عمر۔

اب کوئی صاحب عقل اس کے خلاف نہیں کہہ سکتا کہ میں اس کو "زھری عن ابن عمر" ہی تسلیم کروں گا۔

دوسری دلیل:

حضرت ابوعبداللہ الحاکم لکھتے ہیں:

قدیروی الحدیث و فی اسناده. رجل غیر مسمی، ولیس منقطع و مثال ذلک ما اخبرناه ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب التاجر بمرو قال حدثنا احمد بن سیار قال حدثنا محمد بن کثیر قال اخبرنا سفیان الثوری قال حدثنا داود بن ابی هند قال حدثنا شیخ. عن ابی هریره قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم یأتی علی الناس زمان یخیر الرجل بین العجز والفجور، فمن ادرک ذلک الزمان فلیختر العجز علی الفجور وهکذا رواه عتاب بن بشیر، والهیاج بن بسطام عن داود بن ابی هند، واذا الرجل الذی لم یقفوا علی اسمه ابو عمر الجدلی. قال حدثناه ابو العباس محمد بن یعقوب قال حدثنا یحییٰ بن ابی طالب، قال حدثنا علی بن عاصم عن داؤد بن ابی هند قال. نزلت جدیله قیس، فسمعت شیخا اعمی یقال له ابو عمر. یقول سمعت ابا هریرة یقول: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لیاتین علی الناس زمان یخیر الرجل بین العجز والفجور، فمن ادرک ذلک الزمان فلیختر العجز علی الفجور۔(۱)

۱۔ معرفۃ علوم الحدیث، ص ۲۷۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حدیث کی اسناد میں کوئی شخص ایسا بھی آ جاتا ہے جس کا نام نہیں لیا جاتا لیکن وہ منقطع نہیں ہوتی۔ اس کی مثال یہ حدیث ہے کہ لوگوں پر ایک ایسا زمانہ آئے گا کہ انہیں عاجزی اور نافرمانی میں سے ایک کا اختیار دیا جائے گا۔ پس تم میں سے کوئی اس زمانے کو پائے تو وہ نافرمانی پر عاجزی اور فرمانبرداری کو ترجیح دے۔ مگر اس حدیث کے رواۃ میں سے ایک راوی ایسا ہے جس کا نام مجہول ہے، اسے ''شیخ'' سے ذکر کیا گیا ہے۔ یہ کون شیخ ہیں اس روایت میں اس کی وضاحت نہیں ہے لیکن داؤد بن ابی ہند سے اسی روایت کو عتاب بن بشیر اور ہیاج بن بسطام نے اس راوی کی وضاحت کر دی ہے کہ وہ ''ابو عمر جدلی'' ہے۔ لیکن ان ہی داؤد بن ابی ہند سے ایک دوسری روایت میں یہی حدیث اس طرح ہے کہ:

میں جزیرہ یا جدیلہ قیس میں پہنچا تو میں نے ایک نابینا شیخ جن کو ابو عمر کہا جاتا یہ کہتے وئے سنا کہ میں نے حضرت ابو ہریرہ سے سنا۔

اب اس میں اس بات کی وضاحت ہوگئی کہ داؤد بن ابی ہند کی اس روایت میں صرف ''شیخ'' کا ذکر ہے دوسری روایات میں اس بات کی وضاحت ہوگئی کہ وہ شیخ ''ابو عمر جدلی'' ہیں جو نابینا بھی ہیں۔ پہلے اس روایت میں انقطاع تھا، دوسری روایت نے وضاحت کر کے اس کے انقطاع کو دور کر دیا تو اب اس پہلی روایت سے یہ سقم اور کمزوری دور ہوگئی اور سند میں انقطاع نہ رہا۔ گویا انقطاع کے عیب سے پاک ہوگئی۔ اب اسی وضاحت والی روایت کو قبول کیا جائیگا۔

تیسری دلیل:

حضرت ابو عبداللہ حاکم نیشاپوری دوسری مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

حدثنا ابو نضر محمد بن محمد بن یوسف الفقیه قال حدثنا محمد بن عبدالله بن سلیمان الحضرمی قال حدثنا

محمد بن سهل قال حدثنا عبدالرزاق قال ذكر الثورى عن ابى اسحق عن زيد بن يثيع عن حذيفه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ان وليتموها ابابكر فقوى امين، لا تأخذه فى الله لومة لائم، وان وليتموها علياً فها دمهدى يقيمكم على طريق مستقيم" هذا اسناد لا يتأمله متامل الا علم اتصاله وسنده. فان الحضرمى ومحمد بن سهل بن عسكر ثقتان وسماع عبدالرزاق من الثورى واشتهاره به معروف، وكذلک سماع الثورى من ابى اسحق واشتهاره به مشهور وفيه انقطاع فى موضعين. فان عبدالرزاق لم يسمعه من الثورى، والثورى لم يسمعه من ابى اسحق حدثنا ابو عمرو بن السماک قال حدثنا ابو الاحوص محمد بن الهيثم القاضى قال حدثنا محمد بن ابى السرى قال حدثنا عبدالرزاق قال حدثنى النعمان بن ابى شيبه الجندى عن سفيان الثورى عن ابى اسحق نذكره بنحوه. وحدثنا ابوبكر بن ابى دارم الحافظ بالكوفة قال حدثنا الحسن بن علويه القطان قال حدثنا عبدالسلام بن صالح قال حدثنا عبدالله بن نمير قال حدثنا سفيان الثورى قال حدثنا شريک عن ابى اسحق عن زيد بن يشيع عن حذيفه قال ذكروا الامارة والخلافة عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم ذكروا الحديث بنحوه۔(۱)

اس حدیث میں حضرت حذیفہ ایک حدیث بیان کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا اگر تم لوگ حضرت ابوبکر کو امیر بناؤ تو وہ مضبوط، امانت دار ہیں اور اللہ کی راہ میں کسی ملامت گر کی ملامت

۱۔ معرفۃ علوم الحدیث، ص ۱۷۶۔

انہیں روک نہیں سکتی اور اگر تم حضرت علی کو امیر بناؤ تو وہ ہادی ومہدی ہیں تمہیں صراط مستقیم پر قائم رکھیں گے مگر اس سند میں کمزوریاں ہیں جسے ہر شخص نہیں جان سکتا اس لئے کہ حضرمی اور محمد بن سہل دونوں ثقہ ہیں اور عبدالرزاق کا سماع سفیان ثوری سے ثابت ہے اور مشہور بھی ہے اور اس طرح سفیان ثوری کا سماع ابی اسحٰق سے ثابت ہے اور مشہور بھی ہیں۔ مگر اس سند میں دو مقامات پر انقطاع ہے کہ خاص یہ روایت عبدالرزاق نے سفیان ثوری سے سماعت نہیں کی اور سفیان ثوری نے ابی اسحٰق سے سماعت نہیں کی۔ چنانچہ ان دونوں مقامات کو بیان کرنے کیلئے وہ اس حدیث کو دوسری روایات سے بیان کرتے ہوئے اس بات کی وضاحت کرتے ہیں۔

حدثنا عبدالرزاق قال حدثنی النعمان بن ابی شیبہ الجندی عن سفیان الثوری۔

یعنی اصل میں یہ روایت عبدالرزاق سے نعمان الجندی نے بیان کی اور ان سے سفیان ثوری نے بیان کی۔

تو گویا اصل روایت میں ''نعمان جندی'' رہ گیا اور اس طرح وہ انقطاع واضح ہو گیا۔ اور روایت سے یہ ایک سقم دور ہو گیا۔ پھر وہ اسی روایت کو دوسری سند سے بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

حدثنا سفیان الثوری قال حدثنا شریک عن ابی اسحٰق۔

اس روایت سے یہ ظاہر ہوا کہ حضرت سفیان ثوری سے شریک نے ابو اسحٰق سے بیان کیا۔ یعنی حضرت سفیان ثوری نے براہِ راست اس روایت کو ابو اسحٰق سے نہیں سنا بلکہ شریک کے ذریعہ سے سنا جو اصل روایت میں رہ گئے تھے اس میں ان کا ذکر موجود ہے۔

تو اب حضرت حذیفہ کی اس روایت سے انقطاع کے دو سقم دور ہو گئے اور روایت میں تسلسل قائم ہو گیا تو اب روایت کو:

عبدالرزاق، سفیان ثوری، ابو اسحٰق

کے طریقہ پر قبول نہیں کیا جائے گا بلکہ اس طرح قبول کیا جائے گا:

عبدالرزاق، نعمان جندی، سفیان ثوری، شریک، ابو اسحٰق۔

اب اس سے منقطع روایت کو قبول نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اسے دلیل بنایا جائے گا۔ اب

دلیل اس تفصیلی سند کو بنایا جائے گا۔ کیونکہ اجمال پر تفصیل غالب ہوگی۔ اور یہی بات حضرت ابوعبداللہ حاکم نیشاپوری وضاحت سے بیان کر رہے ہیں۔

چوتھی دلیل:

حضرت ابوعبداللہ حاکم نیشاپوری تدلیس کی بحث میں لکھتے ہیں:

اخبرنا ابو عبدالله محمد بن يعقوب الحافظ قال حدثنا محمد بن عبدالوهاب الفرأ قال اخبرنا يعلي بن عبيد قال حدثنا الاعمش عن ابى صالح عن ابى هريرة قال : ذكرنا ليلة القدر، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم كم معنى من الشهر قلنا ثنتان وعشرون وبقى ثمان، فقال : معنى ثنتان و عشرون، وبقى سبع، اطلبوها الليله، الشهر تسع وعشرون. قال الحاكم لم يسمع الاعمش هذا الحديث من ابى صالح، وقدرواه اكثر اصحابه هكذا منقطعا. فاخبرنى عبدالله بن محمد بن موسىٰ قال حدثنا محمد بن ايوب قال اخبرنا محمد بن عبدالله بن نمير قال حدثنا خلاد الجعفى قال حدثنى ابو مسلم عبيدالله بن سعيد قائد الاعمش عن الاعمش عن سهيل بن ابى صالح عن ابيه عن ابى هريرة قال: ذكرنا ليلة القدر، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم معنى من الشهر قلنا ثنتان وعشرون وبقى ثمان، فقال: معنى ثنتان وعشرون وبقى سبع اطلبوها الليله، الشهر تسع وعشرون۔(۱)

حضرت ابو ہریرہ سے یہ حدیث بیان کی گئی ہے کہ ہم نے لیلۃ القدر کا ذکر کیا تو آپ صلی اللہ

۱۔ معرفۃ علوم الحدیث، ص ۱۹۱۔

علیہ وسلم نے پوچھا۔ اس مہینے کے کتنے دن گزر چکے ہیں؟ ہم نے عرض کی بائیس دن گزر چکے ہیں اور آٹھ دن باقی ہیں تو آپ نے فرمایا بائیس دن گزر چکے ہیں اور سات دن باقی ہیں ان میں لیلۃ القدر کو تلاش کرو یہ مہینہ انتیس دن کا ہے۔

اس روایت میں اس بات کا ذکر ہے "**الاعمش عن ابی صالح عن ابی هريره**" حضرت حاکم نیشاپوری کا کہنا ہے کہ "**لم یسمع الاعمش هذا الحدیث من ابی صالح**" یعنی اعمش نے یہ حدیث ابو صالح سے نہیں سنی ہے۔ اس میں ایک راوی درمیان میں موجود ہیں جس کا ذکر نہیں ہے۔ یعنی اس میں انقطاع ہے۔ چنانچہ اس انقطاع کو دور کرنے کیلئے وہ ایک دوسری روایت لائے ہیں جس میں اس سند کو اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

عن الاعمش عن سهيل بن ابی صالح عن ابيه۔

یعنی اعمش نے اس حدیث کو سہیل سے اور انہوں نے اپنے باپ ابی صالح سے بیان کیا ہے۔

یعنی یہ سند پہلے اس طرح تھی۔

اعمش. ابی صالح.

اور اب اس طرح ہوگئی ہے۔

اعمش، سهيل. ابو صالح۔

درمیان کے راوی سہیل کو دوسری سند سے تلاش کر کے اس کے انقطاع کو دور کر کے متصل کر دیا گیا ہے۔

پانچویں دلیل:

حضرت ابوعبداللہ حاکم نیشاپوری معضل کی بحث میں لکھتے ہیں:

فربما اعضل اتباع التابعين الحديث اتباعهم فی وقت، ثم وصلاه او ارسلاه فی وقت و مثال ذلک. اخبرنا ابوبكر بن ابی نصر الدار بردی بمرو قال حدثنا احمد بن محمد بن

عیسی القاضی قال حدثنا القعنبی عن مالک انه بلغه أن ابا
هریرہ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم
للمملوک طعامه و کسوته بالمعروف، ولا یکلف من
العمل الا ما یطیق وهذا معضل عن مالک، اعضله هکذا
فی المؤطا الا انه قد وصل عنه خارج المؤطا. حدثناه ابو
الطیب محمد بن عبداللہ الشعیری قال حدثنا محمش بن
عصام المعدل قال حدثنا حفص بن عبداللہ قال حدثنا
ابراهیم بن طهمان عن مالک بن انس عن محمد بن
عجلان عن ابیه عن ابی هریرة قال : قال رسول اللہ صلی اللہ
علیه و آله وسلم للمملوک طعامه و کسوته بالمعروف ولا
یکلف من العمل الا ما یطیق وهکذا رواه النعمان بن
عبدالسلام وغیره عن مالک۔(۱)

بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ تبع تابعین یا ان کے اتباع روایت کومعضل کر کے بیان کرتے ہیں اور پھر کبھی اسی روایت کو متصل کر دیتے ہیں اور کبھی مرسل کر دیتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مملوک کے لئے معروف طریقہ سے طعام اور لباس لازم ہے اور طاقت کے مطابق کام کا پابند ہے۔ مگر اس حدیث کی سند میں اعضال پایا جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مرسل سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم تک ایک سے زائد راویوں کا نام نہ ہو۔ چنانچہ اس سند میں حضرت امام مالک حضرت ابو ہریرہ سے روایت کر رہے ہیں "عن مالک انه بلغه ان ابا هریرة قال" چونکہ امام مالک تبع تابعین میں شمار ہوتے ہیں اور حضرت ابو ہریرہ سے وہ براہِ راست روایت نہیں کر سکتے اور اس بات کا اظہار

۱۔ معرفۃ علوم الحدیث، ص ۱۹۴۔

روایت کے الفاظ سے بھی ہو رہا ہے۔ چنانچہ اس نقص کو دور کرنے کیلئے
حضرت حاکم نیشاپوری نے ایک دوسری روایت سے اس کا تقابل کر
کے اس میں اتصال کا حکم لگایا اور وہ اس طرح ہے:

"عن مالک بن انس عن محمد بن عجلان عن ابیه عن ابی هریرة قال"۔

اس سند سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت امام مالک جنہوں نے اس میں اعضال سے کام لیا تھا اور اپنے موطا میں اسی معضل سند کو ذکر کیا تھا اس کے ماسوا انہوں نے درمیان کے دو راویوں کا ذکر کر کے اس کا اعضال دور کر دیا اور اسے متصل بنا دیا، تو اب اس کی صورت اس طرح ہے:

مالک بن انس، محمد، عجلان، ابی هریره۔

تو اس طرح اب یہ سند متصل ہو گئی ہے۔

چھٹی دلیل:

حضرت ابوعبداللہ حاکم نیشاپوری معضل کی بحث میں لکھتے ہیں:

ان یعضله الراوی من اتباع التابعین فلا یرویه عن احد، ویوقفه فلا یذکره عن رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم معضلا، ثم یوجد ذلک الکلام عن رسول الله صلی الله علیه وسلم متصلا. مثاله ما حدثناه اسمٰعیل بن احمد الجرجانی قال حدثنا محمد بن الحسن بن قتیبه العسقلانی، قال حدثنا عثمان بن محمد بن موسٰی الاعلجیَ قال حدثنا خلید بن دعلج قال سمعت الحسن یقول: اخذ المؤمن عن الله عزوجل ادبا حسنا، اذا وسّع علیه وسّع واذا قتّر علیه قتّر. حدثنا ابوبکر محمد بن عبدالله الشافعی قال حدثنا جعفر بن محمد بن کزال قال حدثنا ابراهیم بن بشیر المکی قال

حدثنا معاویہ بن عبدالکریم االضال قال سمعت ابا حمزہ یقول سمعت ابن عمر یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ ان المؤمن اخذ عن اللہ ادباً حسناً اذا وسع علیہ وسع و اذا امسک علیہ امسک۔ (۱)

راوی تبع تابعین سے اسے روایت کر کے معضل بنا دیتا ہے اور کسی دوسرے سے اسے روایت نہیں کرتا اور اسے موقوف بنا دیتا ہے اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کسی معضل روایت کا ذکر نہیں کرتا لیکن وہی حدیث کسی متصل روایت سے دستیاب ہو جاتی ہے اس کی مثال یہ روایت ہے جو حضرت حسن سے متصل ہے مگر خلید بن دعلج جو تبع تابعین ہیں انہوں نے اسے معضل کر دیا مگر یہی مضمون دوسری اسناد میں بیان ہوا جو متصل ہے اس لئے اس کا اعضال دور ہو چکا ہے۔ اب استدلال کی صورت میں سند متصل والی روایت غالب ہو گی اور حدیث کا مضمون یہ ہے کہ مؤمن اللہ تعالیٰ سے اچھے اخلاق کا حکم قبول کرتا ہے اور ان اخلاق کو اختیار کرتا ہے جب وہ اس میں وسعت پیدا کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ وسعت دیتا ہے اور وہ اس میں کمی کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ بھی کمی کر دیتا ہے۔

ساتویں دلیل:

حضرت ابوعبداللہ حاکم نیشاپوری معضل کی بحث میں لکھتے ہیں:

حدثناہ ابو اسحٰق ابراھیم بن محمد بن یحییٰ قال حدثنا ابوالعباس محمد بن اسحٰق الثقفی قال حدثنا ابو کریب قال حدثنا یحییٰ بن آدم قال حدثنا ابوبکر بن عیاش عن

۱۔ معرفۃ علوم الحدیث، ص ۱۹۶۔

الاعمش عن الشعبی قال: یقال للرجل یوم القیمة عملت کذا و کذا، فیقول ما عملته فیختم علی فیه فتنطق جوارحه او قال ینطق لسانه، فیقول بجوارحه اَبعَدَ کُنَّ اللہ ما خاصمت الا فیکن، قد اعضله الاعمش، وھو عندالشعبی متصل مسند مخرج فی الصحیح لمسلم بن الحجاج، حدثناہ ابو عبداللہ محمد بن یعقوب الحافظ قال حدثنا ابراھیم بن اسحٰق قال حدثنا ابوبکر بن ابی النضر قال حدثنا ابوالنضر قال حدثنا عبیداللہ الاشجعی عن سفیان الثوری عن عبید المکتب عن فضیل بن عمرو عن الشعبی عن انس بن مالک قال: الخ۔(۱)

اس اسناد میں اعمش، شعبی سے روایت کرتے ہیں کہ قیامت کے دن ایک آدمی سے سوال ہوگا کہ تو نے یہ کام کئے ہیں وہ کہے گا کہ میں نے نہیں کئے، تو پھر اس کے منہ پہ مہر لگا دی جائے گی اور اس کے اعضاء بولنا شروع کر دیں گے، تو وہ اپنے اعضاء سے کہے گا اللہ تعالیٰ تمہیں سزا دے میں تو تمہاری ہی خاطر انکار کر رہا تھا۔ حضرت حاکم فرماتے ہیں اس اسناد میں اعمش نے اعضال کر دیا حالانکہ وہ اسناد شعبی کے نزدیک ایک متصل ہے اور صحیح مسلم کی سند میں یہ اتصال موجود ہے اور پھر اس متصل سند کا ذکر کیا۔

حضرت حاکم کے نزدیک اعمش کے اعضال کے باوجود اس کی سند متصل کا اعتبار ہے اور اس کا متصل ہونا ہی غالب ہے۔ اس لئے کہ اتصال میں تفصیل ہے اور وہ اجمال پر راجح ہے۔

آٹھویں دلیل:

حضرت ابوعبداللہ حاکم نیشاپوری مُدرَج کی بحث میں لکھتے ہیں:

۱۔ معرفۃ علوم الحدیث، ص ۱۹۷۔

معرفة المدرج فی حدیث رسول الله صلی الله علیه و آله من کلام الصحابة، وتلخیص کلام غیره من کلامه صلی الله علیه و آله ومثال ذلک ما حدثناه ابوبکر بن اسحق الفقیه قال اخبرنا عمر بن حفص السدوسی قال حدثنا عاصم بن علی قال حدثنا زهیر بن معاویه عن الحسن بن الحر عن القاسم بن مخمیره قال: اخذ علقمه بیدی وحدثنی ان عبدالله اخذ بیده وان رسول الله صلی الله علیه و آله اخذ بید عبدالله فعلمه التشهد فی الصلاة وقال : قل التحیات لله والصلوات فذکر التشهد قال: ما ذا قلت هذا فقد قضیت صلوتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد اقعد.

قال الحاکم هکذا رواه جماعة عن زهیر وغیره عن الحسن بن الحر وقوله اذا قلت هذا مُدرج فی الحدیث من کلام عبدالله بن مسعود. فان سنده عن رسول الله صلی الله علیه و آله ینقضی بانقضاء التشهد. والدلیل علیه ما حدثناه علی بن حمشاذ العدل قال حدثنا عبدالله بن محمد بن عزیر قال حدثنا غسان بن الربیع قال حدثنا عبدالرحمٰن بن ثابت بن ثوبان عن الحسن بن الحر عن القاسم بن مخیمره قال: اخذ علقمه بیدی واخذ عبدالله بید علقمه واخذ النبی صلی الله علیه و آله بید عبدالله فعلمه التشهد فی الصلوٰة التحیات لله فذکر الحدیث قال وقال عبدالله بن مسعود اذا فرغت من هذا فقد قضیت صلوتک فان شئت فاقعد وان شئت فقم.

فقد ظهر لمن رزق الفهم ان الذی میز کلام عبدالله بن مسعود من کلام رسول الله صلی الله علیه و آله قداتی

بالزیادہ الظاهرہ، والزیادة من الثقة مقبولة۔(۱)

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث میں حضرات صحابہ کرام کی کلام کی شمولیت کو جان لینا اور شناخت کر لینا اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث کو کسی دوسرے کا ملخص کر کے ذکر کرنا کو شناخت کر لینا ہے۔اس کی مثال یہ حدیث ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے اور جس میں تشہد کا بیان ہے حضرت حاکم نیشاپوری فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اذا قلت سے لے کر اقعد تک کی عبارت حدیث کی نہیں ہے۔حضرت عبداللہ بن مسعود کی ہے جو اس میں درج کر دی گئی ہے اور اس کی دلیل یہ دوسری روایت ہے جس میں یہ عبارت اس طرح موجود ہے:

قال عبداللہ بن مسعود اذا فرغت من هذا فقد قضیت صلوٰتک فان شئت فاقعد وان شئت فقم۔

اس روایت میں یہ بات وضاحت کے ساتھ موجود ہے کہ یہ عبارت حضرت عبداللہ بن مسعود کی ہے:

اب جب اس دوسری روایت میں پہلی روایت کے اجمال کی تفصیل ہوگئی۔ اس کے بعد کسی شخص کو یہ حق نہیں کہ وہ یہ بات کہے کہ میں اس وضاحت کو تسلیم نہیں اور اس عبارت کو اس اجمالی روایت کے مطابق حدیث کا حصہ سمجھتا ہوں۔

نویں دلیل:

حضرت ابوعبداللہ حاکم نیشاپوری اس موضوع پر مزید لکھتے ہیں:

حدثناہ ابو العباس محمد بن یعقوب قال حدثنا الحسن بن علی بن عفان العامری قال حدثنا یحیٰی بن فضیل قال ثنا الحسن بن صالح قال حدثنا سعید قال حدثنا قتادہ عن النضر بن انس عن بشیر بن نسیک عن ابی هریرہ ان النبی

۱۔ معرفۃ علوم الحدیث،ص ۱۹۹۔

صلی اللہ علیہ وسلم قال من اعتق نصیباله فی عبد او شقیصا فخلاصه علیه من ماله ان کان له مال والا قوم العبد قیمة عدل ثم استسعی فی قیمة غیر مشقوق علیه قال الحاکم حدیث العتق ثابت صحیح و ذکر استسعاء فیه من قول قتاده، وهم من ادراجه فی کلام رسول اللہ صلی اللہ علیه و آله، وصححه ذلک ما حدثنا ابو عبداللہ محمد بن یعقوب قال حدثنا علی بن الحسن الدار بجر دی قال حدثنا عبداللہ بن یزید المقری قال حدثنا همام عن قتاده عن النضر بن انس عن بشیر بن نهیک عن ابی هریره : ان رجلا اعتق شقصاً له فی مملوک فغرمه النبی صلی اللہ علیه و آله، قال همام فکان قتاده یقول: ان لم یکن لم مال استسعی العبد. وقال وهذا اظهر من الاول، ان القول قول الزائد المبین المحیز وقد میز همام وهو ثبت۔(۱)

پہلی حدیث میں ہے کہ جو شخص ایک غلام سے اپنے حصے کو آزاد کر دے تو اگر اس غلام کے پاس مال ہے تو اس کی مکمل رہائی اس کے مال سے ہوگی اور اگر اس کے پاس مال نہیں ہے تو انصاف سے اس کی قیمت لگائی جائے گی۔ پھر اسے اپنی باقی رقم ادا کرنے کے لئے ایسے کام پر لگایا جائے گا جس میں زیادہ مشقت نہ ہو۔

حضرت حاکم کا کہنا ہے کہ رہائی والی حدیث تو ثابت اور صحیح ہے لیکن رہائی کے لئے کام پر لگانے والا حصہ قتادہ کا قول ہے۔ حدیث رسول نہیں ہے۔ جس نے اسے کلامِ رسول کا حصہ سمجھا ہے وہ اس کا وہم ہے۔ اس کا ثبوت یہ دوسری روایت ہے۔

دوسری حدیث میں یہ ہے کہ ایک آدمی نے غلام سے اپنے حصے کو آزاد کر دیا تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے باقی حصے کی رہائی کے لئے اس پر تاوان لگایا ہے۔ ہمام کہتے ہیں

۱۔ معرفۃ علوم الحدیث، ص ۲۰۱۔

کہ قتادہ کہتے ہیں کہ اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو اسے رہائی حاصل کرنے کے لئے کام پر لگا دیا جائے گا۔ یہ روایت پہلی روایت سے زیادہ واضح ہے کہ یہ زائد قول واضح اور ممتاز ہے اور اسے ھمام نے ممتاز کیا اور وہ ثقہ اور مضبوط ہے۔

تو اب جب اس دوسری حدیث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ حصہ قتادہ کا قول ہے حدیث نبوی نہیں ہے، تو اسے حدیث نبوی قرار دینا درست نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کی تفصیل بڑی واضح طور پر سامنے آ گئی ہے۔

دسویں دلیل:

حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی لکھتے ہیں:

ابو قطن و شبابه عن شعبه عن محمد بن زياد عن ابی هريره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اَسْبِغُوا الْوُضُوءَ، وَيْلٌ لِلْاَعْقَابِ مِنَ النَّارِ، مظاهره ان قوله اسْبِغُوا الْوُضُوءَ مرفوع ليس كذلك بل هو من قول ابی هريره، وصل بالحديث.

والدليل عليه مارواه البخاری فی صحيحه عن آدم بن ابی اياس عن شعبه عن محمد بن زياد عن ابی هريره قال: أسبغوا الوضوء فان ابا القاسم صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال: ويل للاعقاب من النار۔(۱)

ابوقطن اور شبابہ نے "**عن شعبه عن محمد عن ابی هريره**" کے ذریعہ جو حدیث روایت کی وہ پوری اس طرح ہے "**اسبغوا الوضوء، ويل للاعقاب من النار**" اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں جملے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث ہے۔ مگر امام بخاری نے اسی حدیث کو "**آدم عن شعبه عن محمد عن ابی هريره**" کی صورت

۱۔ ظفر الامانی، ص ۲۶۷۔

میں روایت کیا جس میں اس حدیث کی تفصیل تھی کہ اس کا پہلا جملہ
حضرت ابو ہریرہ کا قول ہے اور اس کا دوسرا جملہ حضور علیہ الصلوٰۃ
والسلام کی حدیث ہے۔

تو اب اسے اس طرح قبول کیا جائے گا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث صرف ''وَیۡـــلٌ لِلۡاَعۡقَابِ مِنَ النَّارِ'' ہے اب اگر اس تفصیل کے بعد کوئی یہ بات کہے کہ نہیں میں اس تفصیل کو قبول نہیں کرتا اور حسب سابق میں دونوں جملوں کو ''حدیث رسول'' تسلیم کرتا ہوں تو اس کی یہ بات علماء اصول حدیث کے قاعدہ کے خلاف ہوگی اور بازارِ علم میں اس بات کی کوئی قیمت نہیں ہوگی۔

ہم نے سند اور متن دونوں کے لحاظ سے علماء اصول حدیث کا قاعدہ اور ضابطہ بیان کر دیا ہے کہ ایک سند اور متن میں اگر خلل ہو تو اسی سند سے دوسری جگہ میں تفصیل ہو یا دوسرے متن میں کمی وبیشی کی تفصیل ہو تو وہ اسے قبول کر کے اس خلل کو دور کر لیتے ہیں اور اس پر ہم دس دلیلیں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ اب ہم اس قاعدہ اور اصل کی بنیاد پر ''حدیث قتادہ'' پر بحث کر کے اس کی اصل تک رسائی چاہتے ہیں اور حقیقت جو بھی ہو اسے اختیار کرنا چاہتے ہیں۔

حدیث قتادہ پر پہلی بحث

ہم نے زیر بحث عنوان پر ایسی دس کامل دلیلیں دی ہیں جس میں اس بات کا بیان ہے کہ اگر کسی سند یا متن میں اجمال واختصار ہے کوئی راوی درمیان سے چھوٹ گیا ہے یا متن میں اختلاط واندراج ہو گیا ہے تو اسی روایت کے دوسرے راویوں، یا ان ہی راویوں کی وجہ سے دوسرے متن میں کوئی توضیح وتفصیل ہے تو اس سے پہلی روایت کی سند یا اس کے متن کے سقم کو دور کیا جا سکتا ہے اور اس کے انقطاع کو اتصال میں تبدیل کیا جا سکتا ہے یعنی کسی روایت میں کوئی سقم ہو تو دوسری روایت سے پہلی روایت کے سقم اور کمزوری دور کرنا معمول کا طریقہ کار ہے۔

چنانچہ علماء حدیث کے اس قاعدہ و ضابطہ اور عادت و دستور کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم قتادہ بن دعامہ بصری کی ایک روایت پر تفصیلی بات کرنا چاہتے ہیں تا کہ جو بات حق ہے وہ روزِ روشن کی طرح سامنے آ جائے۔ امام ترمذی لکھتے ہیں:

حدثنا عبد بن حمیدنا عبدالرزاق عن معمر عن قتادہ عن انس، قال انزلت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر مرجعہ من الحدیبیۃ، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقد نزلت علی آیۃ احب الی مما علی الارض، ثم قرأھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا ھنیئا مریئا یارسول اللہ، لقد بین لک اللہ ما ذا یفعل بک، فماذا یفعل بنا نزلت علیہ لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات تجری من تحتھا الانھٰر حتی بلغ فوزاً عظیمًا۔(۱)

قتادہ سے اس روایت کو معمر نے روایت کیا۔ اور یہ پوری روایت قتادہ نے حضرت انس بن مالک سے روایت کی۔ قتادہ سے اس روایت کو ھمام بن یحییٰ نے بھی روایت کیا ہے اور وہ اس طرح ہے۔

حدثنا عبداللہ حدثنی ابی ثنا عفان ثنا ھمام ثنا قتادہ عن انس قال لما نزلت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم انا فتحنالک الی آخر الآیہ مرجعہ من الحدیبیۃ واصحابہ مخالطون الحزن والکابۃ یقال نزلت علی آیۃ احب الی من الدنیا ومافیھا جمیعا قال فلما تلاھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم، قال رجل من القوم ھنیئا مریئا قد بیّن اللہ لک ما ذا یفعل بک، فما ذا یفعل بنا فانزل اللہ عزوجل الآیۃ التی بعدھا لیدخل المؤمنین الحدیث۔(۲)

۱۔ سنن ترمذی، ج ۲، ص ۱۶۱۔ ۲۔ مسند احمد، ج ۳، ص ۲۵۲۔

قتادہ سے اس روایت کو ھمام بن یحییٰ نے روایت کیا ہے اور یہ روایت بھی پوری کی پوری قتادہ عن انس سے مروی ہے اور پھر قتادہ سے اس روایت کو شیبان تمیمی نے بھی روایت کیا ہے اور وہ اس طرح ہے:

اخبرنا ابو عبداللہ الحافظ انا ابو عبداللہ محمد بن یعقوب وابو احمد بن اسحق، واللفظ لابی احمد قالا حدثنا محمد ثنا شیبان عن قتادہ قولہ لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر ویتم نعمتہ علیک ویھدیک صراطاً مستقیمًا قال حدثنا انس بن مالک، انھا نزلت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرجعہ من الحدیبیۃ واصحابہ مخالطون الحزن والکآیۃ وقد حیل بینھم وبین مناسکھم ونحر والھدی بالحدیبیۃ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقد نزلت علی آیۃ احب الی من الدنیا جمیعا فقرأھا علی اصحابہ فقالوا ھنیئا مریئا یا نبی اللہ قد بین اللہ لک ما ذا یفعل بک فما ذا یفعل بنا فانزل اللہ عزوجل فی ذلک لیدخل المؤمنین الآیہ۔(۱)

قتادہ سے اس روایت کو شیبان تمیمی نے روایت کیا ہے اور یہ روایت بھی پوری کی پوری قتادہ نے حضرت انس بن مالک سے روایت کی ہے۔

قتادہ سے اس روایت کو حکم بن عبدالملک نے بھی روایت کیا ہے جو اس طرح ہے:

الحکم بن عبدالملک عن قتادہ عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ قال لما رجعنا من الحدیبیۃ واصحاب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قد خالطوا الحزن والکآبۃ حیث ذبحوا ھدیھم فی امکنتھم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ

۱۔ سنن کبریٰ، ج ۵، ص ۲۱۷۔

وسلم انزلت علی آیة هی احب الی من الدنیا جمیعا ثلاثا قلنا ما هی یارسول اللہ قال فقرأ انا فتحنالک فتحا مبینا لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر ویتم نعمته علیک ویھدیک صراطا مستقیما الی آخر الآیتین، قلنا هینئا لک یارسول اللہ فمالنا فقرأ لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ویکفر عنهم سیئاتهم وکان ذلک عنداللہ فوزاً عظیمًا۔(۱)

اس روایت کو حکم بن عبدالملک نے "قتادہ عن انس" کے ذریعہ بیان کیا ہے اور پوری روایت کو حضرت انس بن مالک سے بیان کیا گیا ہے۔ اس میں حضرات صحابہ کرام کی طرف سے اس سوال کا بھی ذکر ہے جو "ما ذا یفعل بنا" یا "فمالنا" کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔

لیکن ماقبل کی تین روایتوں میں اور حکم کی اس روایت میں ایک نمایاں فرق بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ ان روایات میں سوال کے جواب میں جو کلمات استعمال ہوئے ہیں، ان میں "فنزلت" اور "فانزل اللہ" کے جملے ہیں جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کی طرف سے سوال ہوا اور پھر جواب میں لیدخل المؤمنین الآیہ کا نزول ہوا۔ لیکن حکم کی روایت میں ان کے بجائے "فقرأ" کا کلمہ موجود ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کے جواب میں یہ آیت پڑھ دی۔ یہ چیز سورہ فتح کے مکمل نزول کو مانع نہیں ہے۔ کیونکہ "قرأ" کا معنی "انزل" نہیں ہے۔ اس لئے حکم کی روایت میں اور دیگر حضرات کی روایت میں بنیادی فرق ہے۔

قتادہ کے ان تلامذہ نے جو روایت ان سے کی ہے وہ پوری کی پوری حضرت انس بن مالک سے مروی ہے اور اس میں اس چیز کا بیان ہے کہ انا فتحنالک فتحا مبینا لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر ویتم نعمته علیک ویھدیک

۱۔ المستدرک، ج ۲، ص ۴۶۰۔

صراطا مستقیمًا کا نزول حدیبیہ سے واپسی پر ہوا، تو اس وقت کسی "رجل" یا "رجل من القوم" نے یہ سوال کیا کہ یارسول اللہ آپ کو تو بشارت مل گئی مگر ہمارا کیا ہوگا تو اس پر لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات الآیہ کا نزول ہوا۔

گویا اس روایت کے دو حصے ہو گئے اور یہ دونوں حصے حسب روایت قتادہ حضرت انس بن مالک سے مروی ہیں۔ اب ہم قتادہ ہی کے حوالے سے یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ کیا بات اسی طرح ہے یا اس میں کوئی ترمیم واضافہ یا رد و بدل موجود ہے۔ اگر اس طرح کی کوئی بات نہیں ہے تو پھر من وعن اس کو قبول کیا جائے گا اور اس پر کسی کو اعتراض کا حق نہیں ہوگا۔

حدیث قتادہ پر دوسری بحث

چنانچہ قتادہ کے ایک اور شاگرد سعید بن ابی عروبہ سے امام مسلم بن حجاج قشیری روایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

حدثنا نصر بن علی الجهضمی قال نا خالد بن الحارث قال نا سعید بن ابی عروبه عن قتاده ان انس بن مالک حدثهم قال لما نزلت انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفرلک الله الی قوله فوزًا عظیما مرجعه من الحدیبیة وهم یخالطهم الحزن والکابة وقد نحری الهدی بالحدیبیة فقال لقد انزلت آیة هی احب الی من الدنیا جمیعا.

وحدثنا عاصم بن النضر التیمی قال نا معتمر قال سمعت ابی قال نا قتاده قال سمعت انس بن مالک ح.

قال وحدثنا ابن مثنی قال نا ابو داؤد قال نا همام ح.

قال وحدثنا عبد بن حمید قال نا یونس بن محمد قال نا شیبان جمیعا عن قتاده عن انس نحو حدیث ابن ابی عروبه۔(۱)

۱۔ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۰۶۔

امام مسلم قشیری نے سب سے پہلے قتادہ کے شاگرد سعید بن ابی عروبہ سے روایت بیان کی ہے جس میں اس بات کا ذکر ہے کہ سورہ فتح کی ابتدائی پانچ آیات حدیبیہ سے واپسی پر نازل ہوئیں۔ گویا وہ اصل میں ان آیات کا زمانہ اور مقام نزول بتا رہے ہیں۔ اس روایت میں اس بات کا ذکر نہیں کہ "رجل من القوم" نے کوئی سوال کیا یا نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ سعید بن ابی عروبہ کو قتادہ نے اس بات سے آگاہ کر دیا تھا کہ حضرت انس بن مالک سے صرف اتنی بات مروی ہے۔ چنانچہ انہوں نے اسی حصہ کو بیان کیا اور پھر اس روایت میں یہ بات بھی آ گئی کہ سورہ فتح کی یہ پانچوں آیات ایک ساتھ نازل ہوئیں اس لئے کہ **فوزا عظیما** پانچویں آیت کا آخری حصہ ہے۔ جب یہ بات طے ہوگئی تو اس سے "**رجل من القوم**" کے سوال کی نفی ہوگئی۔ کیونکہ **لیدخل المؤمنین والمؤمنات** تو ان میں شامل ہے۔

مگر امام مسلم سعید بن ابی عروبہ کی روایت کی تائید میں تین روایتیں مزید لے کر آئے ہیں جس میں سلیمان تیمی، ھمام بن یحیٰی اور شیبان نے قتادہ سے روایت کی ہے جسے امام مسلم نے:

عن قتادہ عن انس نحو حدیث ابن ابی عروبہ۔

کے کلمات سے بیان کیا ہے۔ گویا ان تینوں نے بھی ابن ابی عروبہ کی حدیث کی تائید کی ہے۔ اور ابن ابی عروبہ نے قتادہ سے جو کچھ بیان کیا ہے وہ یہی ہے کہ سورہ فتح کی ابتدائی پانچ آیات کا زمانہ نزول اور مقام نزول بتایا ہے اور یہ بات بتائی ہے کہ یہ پانچ آیات ایک ساتھ نازل ہوئیں۔ جس سے "**رَجَلٌ مِنَ الْقَوْمِ**" کی طرف سے کسی بھی سوال کی نفی ہوگئی۔

امام مسلم نے قتادہ کی ان چار روایات سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ ان آیات کے نزول کے وقت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کوئی سوال نہیں ہوا تھا۔

اس سے پہلے متن ترمذی، مسند احمد اور سنن کبریٰ میں معمر، ھمام اور شیبان سے جو روایات ذکر کی گئی تھیں ان میں قتادہ کی روایات میں یہ بات تھی کہ اس میں "**رجل من القوم**" کی طرف سے سوال کا ذکر تھا اور اب سعید بن ابی عروبہ، سلیمان تیمی، ھمام اور شیبان سے قتادہ سے روایت کردہ حضرت انس کی حدیث میں اس سوال کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن اس میں

دو راوی ھمام اور شیبان دونوں جانب ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ پہلے "قتادہ عن انس" میں سوال کا ذکر کرتے تھے اور قتادہ کی طرف سے تفصیل آ جانے کے بعد انہوں نے سوال کا ذکر ترک کر دیا۔

یعنی اگر قتادہ سے چار راویوں نے سوال کا ذکر کیا ہے تو چار راویوں نے سوال کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اگر وہ چار قتادہ کے شاگرد ہیں تو یہ چار بھی قتادہ ہی کے شاگرد ہیں۔ سوال کا ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قتادہ نے ان سے کہا ہوگا کہ یہ حضرت انس سے مروی نہیں ہے، لیکن ابھی یہ بات تشنہ ہے ہم اس کی مزید وضاحت کرنا چاہتے ہیں تاہم روایت میں صحابہ کی طرف سے سوال کے عدم ذکر سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ سعید بن ابی عروبہ کی وہ روایت جسے امام مسلم نے ذکر فرمایا ہے کہ اس میں سورہ فتح کی ان پانچ آیات کے ایک ساتھ نازل ہونے کا ذکر ہے تو جب یہ ایک ساتھ نازل ہوئیں تو سوال کی نفی ہو گئی۔ اور پھر امام بخاری نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے جو یہ ہے:

وجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلمت عليه فقال لقد نزلت على الليلة سورة لهى احب الى مما طلعت الشمس، ثم قرأ انا فتحنا لك فتحًا مُبينًا۔ (۱)

اس حدیث میں "سورۃ" کا کلمہ موجود ہے جو اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ سورہ فتح مکمل طور پر ایک ہی دفعہ نازل ہوئی ہے۔ اور ایسا نہیں ہے کہ اس کا کچھ حصہ ایک وقت میں نازل ہوا ہو، اور دوسرا حصہ دوسرے وقت میں نازل ہوا ہو، پھر اس میں "قرأ انا فتحنا لک فتحا مبینا" اس میں جزء بول کر کل مراد لیا گیا ہے اور ایسا ہوتا رہتا ہے۔ امام بخاری کی یہ روایت بھی سوال کی نفی کر رہی ہے، اس سے سعید بن ابی عروبہ کی روایت کی تائید ہو رہی ہے۔

امام بخاری نے دوسرے مقام میں حدیبیہ کے سلسلہ میں یہ روایت بھی لائے ہیں کہ جس میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو نصیحت فرماتے ہیں۔

۱۔ بخاری، ج ۲، ص ۶۰۰۔

یا ابن الخطاب انه رسول الله صلی الله علیه وسلم ولن یضیعه الله ابداً فنزلت سورة الفتح۔(۱)

اس روایت میں "فنزلت سورة الفتح" کی عبارت یہ اعلان کر رہی ہے کہ سورہ فتح پوری کی پوری ایک دفعہ نازل ہوئی ہے۔ کیونکہ یہ واقعہ مقام حدیبیہ کا ہے۔ امام محمد بن عیسیٰ ترمذی لکھتے ہیں:

فقال یاابن الخطاب لقد انزل علی هذه اللیلة سورة ما احب ان لی منها ما طلعت علیه الشمس انا فتحنا لک فتحا مبینا(۲)

حضرت اسلم نے یہ روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بیان کی ہے جس میں ''سورۃ'' کا کلمہ موجود ہے، جو اس چیز پر دلالت کرتا ہے کہ یہ سورۃ مکمل طور پر ایک ہی دفعہ نازل ہوئی ہے۔ بخاری اور ترمذی کی ان روایات سے امام مسلم نے سعید بن ابی عروبہ کے حوالے سے جو کچھ بیان کیا ہے اس کی بھرپور تائید ہو رہی ہے۔ نہ صرف پانچ آیات بلکہ مکمل سورۃ کا ایک ہی دفعہ نزول کا اثبات ہو رہا ہے۔ حضرت امام مالک قدس سرہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث لکھتے ہیں:

فقال لقد انزلت علیّ هذه اللیلة سوره لهی احب الی مما طلعت علیه الشمس ثم قرأ انا فتحنا لک فتحا مبینا۔(۳)

اس حدیث میں بھی ''سورۃ'' کا کلمہ موجود ہے جس سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ امام مالک کے نزدیک بھی سورہ فتح پوری کی پوری ایک ہی دفعہ نازل ہوئی۔

ان دونوں روایات میں "قال" کا فاعل حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات گرامی ہے یعنی "قال رسول الله صلی الله علیه وسلم" کی صراحت ہے۔ اور اس کا ثبوت ہے کہ حضور نے فرمایا ہے کہ ''سورہ فتح'' نازل ہوئی ہے یعنی پوری سورۃ ایک دفعہ نازل ہوئی ہے،

۱۔ صحیح بخاری، ج ۲، ص ۷۱۷۔ ۲۔ سنن ترمذی، ج ۲، ص ۱۶۱۔

۳۔ موطا امام مالک، ص ۱۹۰۔

اس کے برعکس جن روایات میں "قال رجل من القوم" یا "فقالوا ھنیئا مرینا" میں وہ صحابہ کرام کا قول ہے جو سورہ فتح کی یکبارگی نزول کے خلاف ہے اور جو لوگ اس قول پر اپنی عمارت کی بنیاد کھڑی کر رہے ہیں وہ کمزور بنیاد پر کھڑے ہیں۔

حضرت ابوعبداللہ حاکم نیشاپوری لکھتے ہیں:

انزلت سورة الفتح بین مکة والمدینه فی شان الحدیبیة من اولها الی آخرها۔(۱)

مسور بن مخرمہ کی اس روایت میں "سورۃ الفتح" کا ذکر ہے اور پھر "من اولها الی آخرها" سے یہ چیز اور نکھر کر سامنے آ گئی کہ "سورہ فتح" مکمل طور پر ایک ہی دفعہ نازل ہوئی ہے اور حضرت ابویعلی موصلی لکھتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا:

نزلت علیّ اللیلة سوره هی احب الی مما طلعت علیه الشمس ثم قرأ انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک وما تأخر۔(۲)

اس حدیث میں بھی "سورۃ" کا کلمہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سورہ فتح مکمل ایک ہی دفعہ نازل ہوئی ہے اور امام ابوبکر بیہقی لکھتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لقد انزلت علی اللیلة سوره لهی احب الی مما طلعت علیه الشمس ثم قرأ انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک وما تاخر۔(۳)

اس حدیث میں بھی "سورۃ" کا کلمہ موجود ہے جس سے یہ چیز ظاہر ہوتی ہے کہ سورہ فتح ایک ہی دفعہ مکمل طور پر نازل ہوئی ہے۔ ایسا نہیں ہوا کہ اس کا بعض حصہ ایک دفعہ نازل ہوا ہو اور بعض حصہ کسی دوسرے موقع پر نازل ہوا ہو۔

۱۔ المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۴۵۹۔

۲۔ مسند ابویعلی، ج ۱، ص ۱۰۵۔ ۳۔ شعب الایمان، ج ۲، ص ۴۸۷۔

ان روایات سے امام مسلم قشیری کے اس مؤقف کی تائید ہو رہی ہے جس میں انہوں نے سعید بن ابی عروبہ سے پانچ آیات کے ایک ہی دفعہ نزول کی بات کی ہے۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں اس بات کی نفی ہوتی ہے کہ اس موقع پر حضرات صحابہ کرام کی طرف سے کوئی سوال اُٹھایا گیا تھا۔ کیونکہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ ایسا کوئی سوال نہیں ہوا تھا اور سوال نہ ہونے کا اثبات سورہ فتح کی پانچ آیات کے بیک وقت نزول سے بھی ہو رہا ہے اور تمام سورہ فتح کے یک بارگی نزول سے بھی ہو رہا ہے۔

بحرالعلوم حضرت مولانا عبدالعلی فرنگی محلی سورہ فتح کی آیۃ والذین امنوا اشداء علی الکفار کی تفسیر میں لکھتے ہیں۔

فان الآیہ بل السورۃ نزلت فی صلح الحدیبیۃ۔(۱)

نہ صرف یہ آیۃ کریمہ بلکہ سورہ فتح یعنی پوری سورہ فتح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی۔ حضرت فرنگی محلی قدس سرہ نے "بَلْ" سے اس حقیقت ثابتہ کو مہر نیم روز کی طرح ظاہر کر دیا کہ سورہ فتح مکمل طور پر ایک ہی دفعہ نازل ہوئی ہے۔ اور جب یہ بات طے ہوگئی تو یہ بات بھی طے ہوگئی کہ اس موقع پر کسی سوال کا ذکر نہیں ہوا تو حضرات صحابہ کرام کے سوال کے ذکر سے ان پانچ چیزوں کی جو تخصیص حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ گرامی سے کی جاتی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ اس کے خلاف احادیث موجود ہیں اور ''قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم'' اور "نزلت علی" کے کلمات سے سورہ فتح کا نزول "دفعۃ" ثابت ہے۔ اور سوال کا ثبوت "قال اصحابہ" سے دیا جاتا ہے، جو کمزور نقطہ ہے۔ یعنی ''قول رسول'' یہ ہے کہ سورہ فتح مکمل ایک ہی دفعہ نازل ہوئی اور مولانا سعیدی اپنا نوشتہ ایک دفعہ پھر پڑھ لیں کہ:

''کسی شخص کے قول کی وہ حیثیت نہیں جو حدیث رسول کی ہے۔''(۲)

تو ''حدیث رسول'' یہی ہے کہ سورہ فتح ایک ہی دفعہ نازل ہوئی جس کے تسلیم کرنے سے سورہ فتح کی ''تقسیم نزولی'' کی بحث بھی ختم ہو جاتی ہے اور "قال اصحابہ" سے سوال بھی ختم ہو جاتا ہے۔

۱۔ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ج ۲، ص ۱۹۵۔

۲۔ ماہنامہ النعیم کراچی، (مارچ ۲۰۰۳ء، ص ۴۳)۔

حدیث قتادہ پر تیسری بحث

''حدیث قتادہ'' کو ان سے معمر، ہمام، شیبان اور حکم نے روایت کیا ہے، جنہوں نے حدیث کے دونوں حصوں کو حضرت انس بن مالک سے روایت کیا ہے اور پھر ''حدیث قتادہ'' کو ان سے سعید بن ابی عروبہ، ابو معتمر سلیمان تیمی، ہمام اور شیبان نے روایت کیا اور انہوں نے صحابۂ کرام کے حزن و ملال کا ذکر کیا مگر حدیث کے صرف پہلے حصہ کو حضرت انس بن مالک سے روایت کیا ہے۔ اور دوسرے حصہ کا ذکر ہی نہیں کیا جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ قتادہ کے ان تلامذہ کے علم میں یہ بات آ گئی تھی کہ ''حدیث قتادہ'' میں دوسرا حصہ حضرت انس بن مالک سے مروی نہیں ہے۔ ان میں ہمام، شیبان دونوں جانب ہیں جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے ان کے علم میں یہی بات تھی کہ یہ پوری روایت حضرت انس بن مالک سے مروی ہے مگر قتادہ کی وضاحت کے بعد کہ اس کا آخری حصہ حضرت انس بن مالک سے مروی نہیں ہے انہوں نے آخری حصہ کا انتساب حضرت انس بن مالک کی طرف ترک کر دیا اور صرف پہلا حصہ حضرت انس بن مالک سے روایت کیا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ''حدیث قتادہ'' کا آخری حصہ حضرت انس بن مالک سے مروی نہیں ہے تو پھر قتادہ سے اس حصہ کو کس نے ذکر کیا۔ چنانچہ اس اجمال کی تفصیل کرتے ہوئے اور اس اشکال کو رفع کرتے ہوئے امام بخاری اپنی صحیح میں لکھتے ہیں:

> **حدثنی احمد بن اسحق قال حدثنا عثمان بن عمر قال اخبرنا شعبه عن قتاده عن انس بن مالک انا فتحنا لک فتحا مبینا، قال الحدیبیه، قال اصحابه هنیئا مریئا فمالنا. فانزل الله لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات. قال شعبه فقدمت الکوفة فحدثت بهذا کله عن قتاده ثم رجعت فذکرت له، فقال اما انا فتحنالک فعن انس و اما هنیئا مریئا فعن عکرمه. (۱)**

۱۔ بخاری، ج ۲، ص ۶۰۰۔

قتادہ انس بن مالک سے روایت کرتے ہیں کہ انا فتحنا لک فتحا مبینا سے مراد حدیبیہ ہے۔ تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اصحاب نے کہا بشارت و خوش خبری ہے۔ مگر ہمارا کیا ہوگا یا ہمیں کیا ملے گا؟ تو اللہ تعالیٰ نے لیدخل المؤمنین و المؤمنات نازل فرمائی۔

شعبہ کہتے ہیں کہ میں کوفہ گیا تو اس پوری عبارت کو میں نے قتادہ سے بیان کیا۔ پھر وہاں سے واپس لوٹا تو میں نے قتادہ سے اس کا ذکر کیا۔ تو اس پر قتادہ نے کہا کہ انا فتحنا لک فتحا مبینا تو حضرت انس سے مروی ہے اور اس کا دوسرا حصہ جس میں ھنیئا مریئا ہے یہ عکرمہ سے مروی ہے۔

یعنی امام بخاری نے پہلے اس پوری روایت کو "قتادہ عن انس" سے بیان کیا۔ مگر شعبہ کے بیان کے بعد قتادہ نے اس کی تفصیل بیان کی ہے کہ یہ پوری روایت "قتادہ عن انس" نہیں ہے بلکہ اس کا آخری حصہ "قتادہ عن عکرمہ" ہے۔ اب اس روایت کو دو حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ اس کا پہلا حصہ "عن قتادہ عن انس" سے شروع ہوتا ہے اور "جنات" پر اس کا اختتام ہے۔ دوسرا حصے کا آغاز "قال شعبہ" سے ہوتا ہے اور اس کا اختتام "فعن عکرمہ" پر ہوتا ہے۔ اس کے پہلے حصے میں اجمال ہے اور دوسرے حصے میں تفصیل ہے۔ اب تفصیل، اجمال پر غالب ہوگی۔ اس لئے کہ پہلے حصے سے یہ معلوم ہوتا ہے "قال اصحابہ" کے راوی بھی حضرت انس بن مالک ہیں دوسرے حصے میں تفصیل ہے اس سے معلوم ہوا کہ "قال اصحابہ" کے راوی عکرمہ ہیں۔ بخاری کی اس روایت کے دوسرے حصے سے عکرمہ کو غائب و غیر حاضر نہیں کہا جا سکتا۔ اور یہ بات حقیقت ثابتہ کی طرح ہے کہ اس کے دوسرے حصے کے راوی عکرمہ ہیں اور یہ حصہ "عن قتادہ عن عکرمہ" ہے۔

امام بخاری نے کتاب المغازی میں اس حدیث کی تفصیل بیان کی اور اپنا مؤقف واضح کیا اور اس کے بعد کتاب التفسیر میں اس حدیث کو شعبہ سے اس طرح بیان کیا:

حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا غندر قال حدثنا شعبہ

سمعت قتادہ عن انس انا فتحنا لک فتحا مبینا قال الحدیبیہ۔(۱)

گویا امام بخاری نے اس حدیث کو اس طرح روایت کر کے اپنا مؤقف بتا دیا کہ میرے نزدیک "**قتادہ عن انس**" سے اتنا ہی مروی ہے۔"**قال اصحابہ**" کا ذکر ترک کر دیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ آخری حصہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی نہیں ہے بلکہ عکرمہ سے مروی ہے۔

حضرت ابن حجر عسقلانی اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان بعض الحدیث عن قتادہ عن انس و بعضہ عن عکرمہ وجمع فی الحدیث بین انس وعکرمہ وساقہ مساقا واحدًا۔(۲)

یعنی حدیث کا بعض حصہ "**عن قتادہ عن انس**" ہے اور بعض حصہ "**عن عکرمہ**" ہے اور حدیث میں انہوں نے انس اور عکرمہ دونوں کو جمع کر کے ایک حدیث قرار دے دیا۔

حضرت عسقلانی قدس سرہ نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ قتادہ کی اس روایت میں ایک حصہ حضرت انس سے مروی ہے اور ایک حصہ عکرمہ سے مروی ہے۔ اور پھر انہوں نے قتادہ پر اعتراض بھی کیا ہے کہ انہوں نے دو الگ الگ حدیثوں کو ایک کر دیا اور اسی چیز کو مدرج کہا جاتا ہے جس کا ذکر ہم آئندہ صفحات میں کریں گے۔ ہم سر دست اتنی بات کہنا چاہتے ہیں کہ حضرت عسقلانی قدس سرہ نے اس روایت میں اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اس کا آخری حصہ عکرمہ سے مروی ہے اور حضرت بدرالدین عینی قدس سرہ لکھتے ہیں:

ان بعض الحدیث عند قتادہ عن انس و بعضہ عندہ عن عکرمہ۔(۳)

۱۔ صحیح البخاری، ج ۲، ص ۷۱۶۔ ۲۔ فتح الباری، ج ۷، ص ۵۶۲۔

۳۔ عمدۃ القاری، ج ۱۲، ص ۱۹۳۔

یعنی قتادہ کے پاس اس حدیث کا بعض حضرت انس سے روایت کردہ
ہے اور بعض عکرمہ سے روایت کردہ ہے۔

گویا حضرت عینی قدس سرہ بھی اس حقیقت کو قبول کر رہے ہیں کہ اس میں آخری حصہ عکرمہ سے مروی ہے۔

ان عبارات میں بخاری کے دو بزرگ شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ تمام روایت حضرت انس سے مروی نہیں ہے۔ قتادہ نے اسے اجمال کے ساتھ روایت کیا تھا اور پھر حضرت شعبہ کے سامنے جو تفصیل قتادہ نے بیان کی اسکے بعد یہ حقیقت طے ہوگئی کہ اس کا آخری حصہ

شعبہ، قتادہ، عکرمہ۔

کے طریقہ سے مروی ہے۔ حضرت انس بن مالک کا اس سے اب کوئی تعلق نہیں رہا ہے۔ گویا امام بخاری نے شعبہ کے حوالے سے جس تفصیل کا ذکر کیا ہے اسے علماء حدیث کے قاعدہ کے مطابق ان بزرگ شارحانِ بخاری نے قبول کیا ہے۔ حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری لکھتے ہیں:

"فذکرت لہ" ای لقتادہ فقال اما انا فتحنا یعنی تفسیرہ بالحدیبیۃ فارویہ عن انس و اما قول الصحابۃ ھنیئا مریئا فارویہ عن عکرمہ۔(۱)

یعنی شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے قتادہ سے اس کا ذکر کیا تو انہوں نے اس کی تفصیل کی انا فتحنا کی تفسیر حدیبیہ سے جو کی جارہی ہے یہ حضرت انس سے مروی ہے اور صحابہ کا قول ھنیئا مریئا یہ عکرمہ سے روایت کیا گیا ہے۔

یعنی مولانا احمد علی سہارنپوری بھی یہی بات سمجھا رہے ہیں کہ اس حدیث کا آخری حصہ عکرمہ سے مروی ہے۔ حضرت انس بن مالک سے مروی نہیں ہے۔

اب جو شخص اس "حدیث قتادہ" کو پورے کا پورا حضرت انس بن مالک سے مروی

۱۔ حاشیہ صحیح بخاری، ج ۲، ص ۶۰۰۔

قرار دے گا تو وہ علماء حدیث کے متعین کردہ طریقہ کار اور ان کے قواعد کی خلاف ورزی کرے گا۔ علم حدیث اور اصول حدیث کے بازار میں ایسے شخص کی کوئی اہمیت نہیں ہو سکتی۔ حقیقت سے اغماض برتنے سے حقیقت معدوم نہیں ہو جاتی بلکہ وہ اپنی جگہ پر قائم رہتے ہوئے حقیقت شناس کا انتظار کرتی ہے اور جوں ہی اسے موقع دستیاب ہوتا ہے بدلی کے چاند کی طرح بادلوں سے چمکتے ہوئے سامنے آ جاتی ہے۔

امام بخاری کے اس مؤقف کو بیان کرتے ہوئے حضرت ابوبکر بیہقی لکھتے ہیں:

حدثنا شعبه عن قتاده عن انس انا فتحنا لک فتحا مبینا قال فتح الحدیبیة فقال رجل هنیئا مریئا یارسول الله هذا لک فمالنا؟ فانزل عزوجل لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات تجری من تحتها الانهٰر. قال شعبه فقدمت الکوفة فحدثتهم عن قتاده عن انس ثم قدمت البصرة فذکرت ذلک لقتاده فقال اما الاول فعن انس واما الثانی لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنّٰت تجری من تحت الانهٰر فعن عکرمه۔ (۱)

اس روایت میں خاص طور پر اس بات کا ذکر ہے کہ شعبہ نے کوفہ میں اسے "عن قتادہ عن انس" کہہ کر بیان کیا۔ بصرہ واپسی پر قتادہ سے ملاقات کے وقت اس کا ذکر آیا تو انہوں نے وضاحت کی کہ روایت کا آخری حصہ حضرت انس بن مالک سے مروی نہیں ہے۔ عکرمہ سے مروی ہے۔ چنانچہ اس روایت میں اس مؤقف کو حضرت بیہقی نے قبول بھی کیا اور اسے روایت بھی کیا۔

قتادہ کی اس روایت کو بیہقی نے اپنی سنن کبریٰ میں بھی بیان کیا ہے، وہ "شعبہ عن قتادہ عن انس" کہہ کر اسے روایت کرتے ہیں اور آخر میں لکھتے ہیں:

اما الاوّل فعن انس واما الثانی لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات تجری من تحتها الانهٰر فعن عکرمه۔ (۲)

۱۔ دلائل النبوۃ، ج ۴، ص ۱۵۸۔ ۲۔ سنن الکبریٰ، ج ۹، ص ۲۲۲۔

یعنی اس روایت کا پہلا حصہ حضرت انس بن مالک سے مروی ہے اور اس کا دوسرا حصہ **لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات**، عکرمہ سے مروی ہے۔

حضرت بیہقی کی حضرت انس بن مالک سے کوئی عداوت نہیں ہے اور عکرمہ سے کوئی ایسی خلت نہیں ہے کہ ان کے حصہ سے ایک چیز توڑ کر وہ عکرمہ کو دے رہے ہیں بلکہ وہ حقیقی صورت حال بیان کر رہے ہیں کہ اصل میں یہ چیز اس طرح ہے یعنی اس کا آخری حصہ حضرت انس بن مالک سے نہیں ''عکرمہ'' سے مروی ہے۔

قتادہ کی اس توضیح کے بعد شعبہ نے روایت کے اس حصہ کو حضرت انس بن مالک سے بیان کرنے کو ترک کر دیا اور وہ اسے ''عکرمہ'' سے روایت کرتے تھے۔ اور بین الناس یہ بات مشہور ہو گئی اور علماء حدیث نے اسے اس طرح قبول کر لیا چنانچہ امام محمد بن جریر طبری لکھتے ہیں:

> **حدثنا شعبه عن قتاده عن عکرمه قال لما نزلت هذه الآية انا فتحنالک فتحا مبینا لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک وما تأخر ویتم نعمته علیک ویهدیک صراطًا مستقیمًا، قالوا هنیئا مریئا لک یارسول الله فمالنا؟ فنزلت لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات تجری من تحتها الانهر خالدین فیها ویکفر عنهم سیئاتهم۔ (۱)**

امام بخاری نے جو تفصیل بیان کی ہے اس کے مطابق ''**شعبه عن قتاده عن انس**'' کی صورت میں شعبہ نے اسے روایت کیا اور امام محمد بن جریر طبری نے اسے قبول کیا اور پھر اسی طرح اسے روایت بھی کیا اور یہ اس روایت کا آخری حصہ ہے جو ''**معمر عن قتاده عن انس**'' کے ذریعہ ترمذی میں مروی ہے اور پھر ہمام شیبان اور حکم نے ایک روایت سے اسے ''قتادہ'' کے ذریعہ حضرت انس بن مالک سے بیان کیا تھا۔ اب اسی حصہ کو شعبہ نے ''عن

۱۔ تفسیر جامع البیان، ج ۱۳، ص ۷۰۔

قتادہ عن عکرمہ" کے ذریعہ روایت کیا ہے اور شعبہ نے بھی قبول کیا اور امام طبری نے بھی اسے قبول کیا ہے۔ چنانچہ امام ابو یعلی موصلی لکھتے ہیں:

شعبہ عن قتادہ عن عکرمہ قال انزلت هذه الآية انا فتحنالک فتحا مینا لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک وما تأخر قال اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم هنیئا مرینا لک یارسول الله فمالنا؟ قال فنزلت هذه الآیه لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات تجری من تحتها الانهٰر، قال شعبہ وکان قتادہ یذکر هذه الحدیث فی قصصه عن انس قال نزلت هذه الآية لما رجع رسول الله صلی الله علیه وسلم من الحدیبیة انا فتحنالک فتحا مبینا لیغفر لک الله قال ثم یقول قال اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم هنیئا لک یارسول الله هذا الحدیث قال فظننت انه کله عن انس قال فاتیت الکوفة فحدثت به عن قتادہ من انس ثم رجعت فلقیت قتادہ بواسط فاذا هو یقول اوله عن انس وآخره عن عکرمه قال فاتیتهم بالکوفة فاخبرتهم بذلک۔(۱)

اس حدیث کو امام ابو یعلی موصلی نے "**شعبہ عن قتادہ عن عکرمہ**" سے روایت کیا ہے اور اس میں اس چیز کا ذکر کیا کہ شعبہ فرماتے ہیں کہ قتادہ اس حدیث کو حضرت انس سے بیان کرتے تھے۔ میں نے بھی یہی سمجھا کہ یہ تمام روایت حضرت انس ہی سے مروی ہے اور میں نے کوفہ میں اسی طرح بیان کیا پھر میں وہاں سے واپس لوٹا تو "واسط" میں قتادہ سے ملاقات ہوئی تو میں نے ان سے ذکر کیا تو انہوں نے کہا کہ اس حدیث کا اول حصہ حضرت انس سے مروی ہے اور اس کا آخری حصہ عکرمہ سے مروی ہے تو میں پھر "کوفہ" گیا تو وہاں جا

۱۔ مسند ابی یعلی موصلی، ج ۳، ص ۳۱۹۔

کر میں نے پھر اس کی وضاحت کی۔ حضرت شعبہ نے فرمایا:

فاتیتهم بالکوفة فاخبرتهم بذلک۔

میں نے کوفہ جا کر اس بات کی وضاحت کی یعنی دوبارہ وہاں جا کر میں نے ان لوگوں کو اطلاع کی کہ اس کا پہلا حصہ حضرت انس سے اور اس کا آخری حصہ عکرمہ سے مروی ہے اور اب وہ اس روایت کو "**قتادہ عن عکرمہ**" سے بیان کر رہے ہیں۔

اب ہم اس بحث کے اختتام سے پہلے حضرت امام احمد بن حنبل کا مؤقف آپ کے سامنے رکھنا چاہتے ہیں تا کہ فیصلہ کرنے میں آسانی ہو۔

شعبه عن قتاده عن عکرمه انه قال لما نزلت هذه الآیه انا فتحنالک فتحا مبینا لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر ثم یقول قال اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم هنیئا مریئا لک یارسول الله فمالنا فنزلت هذه الآیة لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات تجری من تحتها الانهٰر خالدین فیها ویکفر عنهم سیئاتهم وقال شعبه کان قتاده یذکر هذا الحدیث فی قصصه عن انس بن مالک قال نزلت هذه الآیة لما رجع رسول الله صلی الله علیه وسلم من الحدیبیة انا فتحنالک فتحا مبینا لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک وما تأخر ثم یقول قال اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم هنیئا لک هذا الحدیث قال فظننت انه کله عن انس فاتیت الکوفة فحدثت عن قتاده عن انس ثم رجعت فلقیت قتاده بواسط فاذا هو یقول اوله عن انس و آخره عن عکرمه قال فاتیتهم بالکوفة فاخبرتهم بذلک۔ (۱)

حضرت امام احمد حنبل نے اس روایت کو "**شعبه عن قتاده عن**

۱۔ مسند احمد حنبل، ج ۴، ص ۱۲، الطبعۃ الجدیدہ۔

عکرمہ" کہہ کر روایت کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے ہاں
اس کا اس طرح ہونا طے ہے اور پھر انہوں نے اس بات کی وضاحت
کی کہ قتادہ نے جو یہ کہا ہے کہ "اولہ عن انس وآخرہ عن عکرمہ" کہ یہ بھی
طے ہے اور پھر حضرت شعبہ کی کمال احتیاط اور دین داری کہ وہ
"واسط" سے دوبارہ کوفہ پہنچے کہ وہ جن کے سامنے اس روایت کو
پورے کا پورا حضرت انس سے بیان کر کے آئے تھے دوبارہ جا کر ان
کے سامنے یہ وضاحت کریں کہ اس کا اول حضرت انس سے مروی ہے
اور اس کا آخر "عکرمہ" سے مروی ہے۔

امام احمد بن حنبل نے اس حقیقت کو تسلیم کر لیا کہ حدیث قتادہ کا اول حصہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور اس کا آخری حصہ "عکرمہ" سے مروی ہے۔ اور امام حنبل کے علاوہ امام بخاری، امام بیہقی، امام محمد بن جریر طبری، امام ابویعلی موصلی نے بھی اس حقیقت کو تسلیم کیا اور امام ابن حجر عسقلانی اور امام بدرالدین عینی نے بھی نہ صرف اس حقیقت کو تسلیم کیا بلکہ اس مؤقف کو آگے بڑھایا۔ حضرت خطیب بغدادی بھی لکھتے ہیں:

قصة نزول اول هذه السورة حسب ثم قتاده عن انس واما قصة نزول قوله تعالٰى ليدخل المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى الى آخر الآيه فهى ثم قتاده عن عكرمه لاعن انس۔(۱)

حضرت خطیب بغدادی نے اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ اس روایت کا دوسرا حصہ "**قتادہ عن عکرمہ**" ہے اور پھر "**لاعن انس**" کہہ کر اس مؤقف کو مزید مضبوط کر دیا ہے کہ اس روایت کا دوسرا حصہ حضرت انس سے مروی نہیں ہے۔

مجھے یقین ہے کہ ہم اس بات کی وضاحت میں کامیاب ہو گئے ہیں کہ اس روایت کا آخری حصہ عکرمہ سے مروی ہے اور امید ہے کہ قارئین کو بھی شرح صدر ہو گیا ہوگا۔

۱۔ الفصل للوصل المدرج، ج ۱، ص ۲۶۳۔

حدیث قتادہ پر بحث کا خلاصہ

ہم نے ابتداء میں حدیث قتادہ کا تعارف پیش کیا اور اس کے بعد اس چیز کو بیان کیا کہ قتادہ کے تلامذہ میں سے چار معمر، ہمام، شیبان اور حکم نے اس حدیث کو قتادہ سے روایت کیا اور اس حدیث کے دونوں حصوں کو حضرت انس بن مالک سے مروی قرار دیا۔

پھر قتادہ کے دوسرے تلامذہ سعید بن ابی عروبہ اور سلیمان تیمی نے اس حدیث کے اوّل حصہ کو حضرت انس بن مالک سے مروی قرار دیا اور ہمام و شیبان نے بھی ابن ابی عروبہ کی تائید کی۔ چونکہ یہ روایت امام مسلم نے اپنی صحیح میں ذکر کی ہے، گویا اس روایت کو ان کی تائید و حمایت بھی حاصل ہے۔ اور سعید بن ابی عروبہ کی یہ روایت سورہ فتح کی نزول کی تقسیم کی سوال کی حد تک خاموش نفی کرتی ہے۔ چنانچہ ہم نے صحیح بخاری، سنن ترمذی، مستدرک، مسند ابی یعلی، شعب الایمان وغیرہ کتابوں سے کئی احادیث اس کی تائید میں پیش کیں ہیں جو سورہ فتح کے نزول کی تقسیم کی صریحاً نفی کرتی ہیں اور اس بات کو مبرہن کیا کہ قتادہ نے اپنے تلامذہ پر روایت کی حقیقی صورتحال واضح کر دی تھی اس لئے انہوں نے ''حدیث قتادہ'' کا اول حصہ ہی حضرت انس بن مالک سے مروی قرار دیا۔

پھر قتادہ کے ایک عظیم الشان شاگرد حضرت شعبہ جنہیں امیر المؤمنین فی الحدیث بھی کہا جاتا ہے، نے اسے تفصیلی طور پر بیان کیا اور اس حدیث کے اول حصہ کو تو حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ ہی سے روایت کیا مگر اس کے دوسرے حصہ کا راوی ''عکرمہ'' کو قرار دیا۔ چنانچہ اس ''حدیث قتادہ'' کی اس تفصیل کو امام بخاری، امام بیہقی نے بیان کیا اور امام احمد بن حنبل، امام ابویعلی موصلی اور محمد بن جریر طبری نے اسے **''شعبہ عن قتادہ عن عکرمہ''** کے کلمات سے روایت کیا اور اس ''حدیث قتادہ'' کی اس حیثیت کو امام ابن حجر عسقلانی اور امام بدرالدین عینی نے تسلیم کیا۔

گویا اب طے شدہ مؤقف یہ ہے کہ یہ پوری حدیث حضرت انس بن مالک سے مروی نہیں ہے بلکہ اس کا پہلا حصہ حضرت انس بن مالک سے مروی ہے اور اس کا دوسرا حصہ

''عکرمہ'' سے مروی ہے۔

ہم نے علماء اصول حدیث کا ایک قاعدہ بیان کیا تھا کہ اگر کسی روایت کی سند یا متن میں کوئی خلل ہوتو دوسری روایات کی اسناد اور متون سے اس خلل کو دور کر دیا جاتا ہے جیسے امام زہری نے کہا کہ ''قال ابن عمر'' اس کے بعد ان سے جب سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ درمیان کے راوی ''سالم'' ہیں اب ''زہری، سالم، ابن عمرؓ'' کی سند سے پہلی سند کا سقم دور ہوگیا اور روایت منقطع سے متصل ہوگی۔ چنانچہ اسی طرح ''حدیث قتادہ'' میں یہ سقم تھا کہ یہ پوری حدیث ''عن قتادہ عن انس'' تھی۔ مگر حضرت شعبہ نے قتادہ سے جو تفصیل بیان کی اس سے اس کی کمزوری دور ہوگئی اور روایت کا آخری حصہ ''قتادہ عن عکرمہ'' سے مروی قرار پایا اور حق بحق دار درسید کے مطابق بات مکمل ہوگئی۔

حدیث قتادہ کی معاون روایت پر بحث

سورہ فتح کی ایک ساتھ نازل ہونے کی تائید ربیع بن انس کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت انس بن مالک سے مروی ہے کہ:

عن الربیع عن انس قال ولما نزلت وما ادری ما یفعل بی ولا بکم نزل بعدھا لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر وقالوا یارسول اللہ قد علمنا ما یفعل بک ما یفعل بنا؟ فانزل اللہ وبشر المؤمنین بان لھم من اللہ فضلاً کبیرًا، قال والفضل الکبیر الجنۃ۔(۱)

''ربیع عن انس'' کی اس روایت میں یہ بتایا گیا ہے کہ **وما ادری** الآیہ کا نزول **لیغفرلک اللہ** الآیہ سے پہلے ہوا ہے۔ اور **لیغفرلک اللہ** الآیہ کے نزول کے بعد صحابہ کرام نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے سوال کیا تو **وبشر المؤمنین** کا نزول ہوا۔

۱۔ دلائل النبوۃ، ج ۴، ص ۱۵۹۔

اس روایت میں صحابہ کرام کی طرف سے سوال کا ذکر ہے لیکن جواب میں **بشر المؤمنین** کا ذکر ہے جو سورہ احزاب کی آیت ہے جو **لیغفرلک اللہ** سے پہلے نازل ہوئی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس روایت سے سورہ فتح کے نزول میں تقسیم نہیں ہے۔ گویا یہ روایت سورہ فتح کے نزول کی تقسیم کی نفی کر رہی ہے، تو اس سے سعید بن ابی عروبہ اور ان کے مؤیدین کے اس بنیادی نکتہ کی تو تائید ہے کہ سورہ فتح **یافوزاً عظیما** تک اقساط میں تقسیم ہو کر نازل نہیں ہوئی ایک ہی دفعہ نازل ہوئی ہے اور پھر یہ روایت ترمذی میں نہیں ہے۔

اس حدیث میں "**نزل بعدھا**" کا کلمہ یہ بتا رہا ہے کہ یہ نزول کی تقدیم و تاخیر کی بات ہو رہی ہے کہ سورہ احقاف کی آیات مکہ میں نازل ہوئیں اور **لیغفرلک اللہ** الآیہ کا نزول بعد میں ہوا۔ اور **بشر المؤمنین** الآیہ کا نزول اس کے بعد ہوا۔ لیکن یہ بات محل نظر ہے اس لئے کہ سورہ احزاب، سورہ فتح سے پہلے نازل ہوئی ہے۔

اس لئے اس روایت سے **لیغفرلک اللہ** الآیہ سے **وما ادری ما یفعل بی ولابکم** کا نسخ ثابت نہیں ہوسکتا۔ دوسرا اس میں حضرات صحابہ کرام کی طرف سے سوال کا ذکر ہے مگر اس کے جواب میں **لیدخل المؤمنین والمؤمنات** الآیہ کا ذکر نہیں ہے بلکہ **بشر المؤمنین** الآیہ کا ذکر ہے، جو سورہ احزاب کی آیت ہے۔ اور سورہ احزاب سورہ فتح سے قبل نازل ہو چکی تھی۔ اس لئے اس روایت سے "**معمر عن قتادہ عن انس**" یا "**عن عکرمہ**" پر استدلال لانا اور اس کی تائید کرنا درست نہیں ہوسکتا۔ اور امام ابن حجر نے ربیع بن انس کے بارے میں لکھا ہے۔

لہ اوھام رمی بالتشیع۔(۱)

اس لئے اس روایت سے تائید لینا دانش مندی کے تقاضوں کے خلاف ہے۔

حدیث قتادہ کے رواۃ پر بحث

''حدیث قتادہ'' کو قتادہ سے جن لوگوں نے روایت کیا ہے ان میں ھمام، معمر،

۱۔ تقریب التھذیب، ص ۱۵۵۔

سلیمان تیمی، شیبان، سعید بن ابی عروبہ اور حکم بن عبدالملک ہیں۔ ان میں سے اکثر پر علماء اصول حدیث نے جرح کی ہے۔ اور اگر ان میں سے کوئی ثقہ بھی ہے تو اس کی ثقاہت مناسب درجہ سے آگے نہیں ہے۔ لیکن حضرت شعبہ بن حجاج وہ بلند پایہ علمی شخصیت ہیں جو امیر المؤمنین فی الحدیث کے مرتبہ پر فائز ہیں اور علماء اصول حدیث ان کے اس منصب کا ذکر کرتے ہیں۔

اس جہت سے دیکھا جائے کہ قتادہ کے ان تلامذہ میں سے سب سے بلند مقام کے مالک حضرت شعبہ ہیں یعنی وہ ثقاہت کے **مَکَانًا عَلِیًّا** کے مرتبہ پر ہیں، اسی لئے انہیں امیر المؤمنین فی الحدیث کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ ہم اس بنیاد پر یہ بات کہتے ہیں کہ قتادہ سے اس حدیث کو روایت کرنے والے ان تمام تلامذہ میں سے فوقیت اور برتری حضرت شعبہ کی ہے اور اسی حساب سے ان کی روایت کو بھی برتری حاصل ہوگی۔ اور پھر حضرت شعبہ کی اس روایت کو امام بخاری نے قبول کیا اور اپنی صحیح میں جگہ دی اور بخاری بھی امیر المؤمنین فی الحدیث مشہور ہیں، لہٰذا ''حدیث قتادہ'' کے آخری حصہ کے راوی عکرمہ ہیں۔ یہ مؤقف دو امیر المؤمنین فی الحدیث حضرت شعبہ اور امام بخاری کا ہے۔ اور امام مسلم کی بھی خاموش تائید اسے حاصل ہے۔ چنانچہ ان دونوں کے مقابلہ میں دوسرے لوگ یا تو مجروح ہیں یا کم درجہ کے ثقہ ہیں۔ اس لئے اس روایت کا آخری حصہ **"قتادہ عن انس"** کے بجائے **"شعبہ عن قتادہ عن عکرمہ"** اپنی قوت و طاقت میں بہت زیادہ وزن دار ہے اور جس دلیل کا وزن زیادہ ہے وہی صحیح اور درست ہے۔

اگر ان پر جرح نہ ہو تو بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ بحث اس میں ہے کہ قتادہ نے اسے کس سے روایت کیا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ قتادہ اس پوری روایت کو حضرت انس بن مالک سے بیان کرتے تھے اور پھر انہوں نے اس کی تفصیل بیان کی۔ اس میں راویوں کا قصور نہیں ہے۔ اصل خلل **"قتادہ عن انس"** میں ہے۔ **"قتادہ عن انس"** سے بھی روایت کرتے ہیں اور **"قتادہ عن عکرمہ"** سے بھی روایت کرتے ہیں۔

حدیث قتادہ کا معلل ہونا

حدیث معلل کی توضیح کرتے ہوئے حضرت عبدالعزیز پرہاری قدس سرہ' لکھتے ہیں:

ھو اسناد حدیث ظاھرہ الصحة او الحسن وفیه علة خفیة قادحة لا یعرفھا الا اھل الذوق الصحیح والحذاقة البالغه۔

یعنی معلل وہ حدیث ہوتی ہے۔ بظاہر جس کی اسناد سے صحت یا حسن کا حکم اس پر لگایا جا سکتا ہے لیکن اس میں پوشیدہ طور پر ایک ایسی علت ہوتی ہے جو اس حدیث کی صحت پر قدح کا حکم لگاتی ہے اور اسے حجت نہیں بننے دیتی اور اس فن کے ماہرین اس علت خفیہ کو سمجھتے ہیں کہ:

ھذا المرفوع موقوف المدرج وھو الموصول مرسل او منقطع۔(۱)

یعنی یہ مرفوع روایت موقوف یا مدرج ہے اور یہ موصول روایت مرسل یا منقطع ہے۔

یعنی اس فن میں ان کی حذاقت و مہارت اور ذوق صحیح انہیں خبردار کرتا ہے اور وہ اس علت سے آگاہ ہو جاتے ہیں۔ حضرت سید السند جرجانی قدس سرہ اس کی ایک مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

حدیث یَعْلٰی عن الثوری عن عمرو بن دینار عن ابن عمر البَیّعان بالخیار اسنادہ متصل عن العدل الضابط وھو معلل والمتن صحیح لان عمرو بن دینار وضع موضع اخیه عبداللہ بن دینار، ھکذا رواہ الائمه الحفاظ الاثبات من اصحاب الثوری فوھم یَعْلٰی۔(۲)

اس روایت کی اسناد متصل ہے اور اس کے باوجود معلل بھی ہے۔ اس روایت میں عمرو بن دینار کو اس کے بھائی عبداللہ بن دینار کی جگہ پر

۱۔ کوثر النبی، ص ۳۲۔ ۲۔ مختصر الجرجانی، ص ۲۰۵۔

روایت کر دیا گیا ہے، مگر اس روایت کو سفیان ثوری سے اسی طرح
روایت کیا گیا ہے لیکن "یَعلٰی" نے اسے محسوس کرلیا اور اسے
روایت کیا۔

اسی طرح امام ترمذی نے حدیث قتادہ کو اس طرح روایت کیا۔

عن معمر عن قتادہ عن انس۔

جب کہ اصل میں اس روایت کا آخری حصہ "**عن معمر عن قتادہ عن عکرمہ**" ہے۔
چونکہ امام حنبل امام بخاری، امام ابو یعلیٰ اور خطیب بغدادی نے اس کی علت معلوم کر لی اور
اسے بیان کر دیا۔ اگر عکرمہ کی روایت سے اسے دیکھا جائے تو یہ مرسل ہوتی ہے۔ اور مرسل کو
موصول کرنا "معلل" کہلاتا ہے۔ اس لئے امام ترمذی کی روایت کردہ حدیث قتادہ "معلل"
بھی ہے۔

حدیث قتادہ کا مدلّس ہونا

علماء اصول حدیث نے تدلیس کے بارے میں اپنے ہاں بحث کی ہے کسی نے
اختصار سے کام لیا اور کسی نے تفصیل سے بات کی ہے۔ حضرت شیخ عبدالعزیز پرہاروی قدس
سرہٗ لکھتے ہیں:

التدلیس اخفاء العیب۔ (۱)

تدلیس کا مقصد سند کے عیب کو چھپانا ہوتا ہے۔

اسی طرح سید السند جرجانی قدس سرہٗ لکھتے ہیں:

المدلّس ما اخفی عینہ۔ (۲)

مدلس اس روایت کو کہتے ہیں جس سے اس کی ذات پوشیدہ ہو جائے۔

اور بعض نسخوں میں "عینہ" کے بجائے "عیبہ" ہے تو یہ زیادہ قرین بصواب ہے اس لئے تدلیس
میں عیب کو چھپایا جاتا ہے۔ تدلیس میں کبھی کسی راوی کو اس کے ضعف کی وجہ سے یا صغیر السن

۱۔ کوثر النبی، ص ۲۹۔ ۲۔ مختصر الجرجانی، ص ۴۰۹۔

ہونے کی وجہ یا دوسری وجوہات سے مخفی رکھا جاتا ہےاوراسی طرح متن میں بھی تدلیس کی جاتی ہے اور دونوں کی متعدد صورتیں اور اقسام ہیں۔ حضرت پرہاروی قدس سرہ نے تدلیس کی بحث کے آخر میں لکھا ہے۔

التدلیس والغش والغرور والخداع والکذب تحشر یوم تبلی السرائر فی نفاذ واحد۔(۱)

یعنی تدلیس، غش، غرور، خداع اور کذب قیامت کے روز ایک ہی شمار کیے جائیں گے۔

اس لئے کہ ان سب کے معنی میں اشتراک ہے اور وہ دھوکہ اور فریب ہے۔ گویا روایت کی کمزوری دور کرنے کے لئے دلس و خداعت سے کام لیا جاتا ہے۔ یعنی اپنے سامعین اور قارئین سے فریب کیا جاتا ہے اور یہ جرم ہے۔

''حدیث قتادہ'' کے سب سے مرکزی راوی قتادہ بن دعامہ ہیں، حافظ ذھبی نے ان کے بارے میں لکھا ہے:

لکنه مُدَلِّسٌ۔(۲)

یعنی قتادہ بن دعامہ تدلیس کرتے ہیں۔

یعنی وہ اپنے شیخ کو ترک کر کے دوسرے سے روایت کر دیتے تھے اور یہ فریب ہے۔ حضرت صفی الدین احمد خزرجی قتادہ بن دعامہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

مُدَلِّسٌ روی عن انس و ابن المسیب و ابن سیرین۔(۳)

یعنی قتادہ بن دعامہ تدلیس کرتے ہیں اور انس بن مالک، سعید بن المسیب اور ابن سیرین سے روایت کرتے ہیں۔

مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی مدلسین رواۃ کی فہرست میں لکھتے ہیں:

قتادہ التابعی المشهور۔(۴)

۱۔ کوثر النبی، ص ۳۰۔
۲۔ میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۳۵۸۔
۳۔ خلاصہ تذھیب الکمال، ص ۲۶۸۔
۴۔ ظفر الامانی، ص ۴۲۱۔

یعنی قتادہ بن دعامہ جو انس بن مالک اور عبداللہ سرجس سے ملاقات کی وجہ سے تابعین میں شمار ہوتے ہیں، تدلیس میں مشہور ہیں۔

امام سیوطی لکھتے ہیں:

قتادہ مُدَلِّسٌ وشعبه كان يذم التدليس جدًا۔(۱)

قتادہ تدلیس کرنے والے ہیں اور ان سے روایت کرنے والے حضرت شعبہ تدلیس کے عمل کی بہت زیادہ مذمت کرتے ہیں۔

حافظ صلاح الدین العلائی لکھتے ہیں کہ حضرت شعبہ فرماتے ہیں:

كنت انظر الى فم قتاده، فاذا قال حدثنا كتبت واذا قال حدث لم اكتب۔(۲)

میں قتادہ کے منہ کی طرف دیکھتا تھا اگر وہ کہتے ''حدثنا'' تو میں اس حدیث کو لکھ لیتا تھا اور اگر وہ صرف ''حدث'' کہتے تو میں نہیں لکھتا تھا یعنی اس میں تدلیس سمجھتا تھا۔

اسی طرح قتادہ کے بارے میں ابن ابی حاتم رازی لکھتے ہیں:

قتاده بن دعامه السدوسی البصری، صاحب انس بن مالك رضی الله عنه كان حافظ آلاف، وهو مشهور بالتدليس، وصفه به النسائی وغيره۔(۳)

قتادہ بن دعامہ سدوسی بصری حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مصاحبت رکھتے تھے، ہزاروں احادیث کے حافظ تھے اور وہ تدلیس کے عمل میں مشہور تھے۔ اور امام نسائی اور ان کے علاوہ دوسرے علماء حدیث نے بھی ان کی اس عادت کا ذکر کیا ہے۔

امام ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں:

۱۔ الدیباج، ج ۲، ص ۱۱۷۔
۲۔ جامع التحصیل، ص ۱۱۶۔
۳۔ طبقات المدلسین، ص ۱۶۔

کان مُدَلِّسا۔(۱)

قتادہ مدلس یعنی تدلیس کرنے والے تھے۔

اور امام ابن حجر مزید لکھتے ہیں:

قال ابو داؤد حدث قتادہ عن ثلاثین رجلالم یسمع منھم۔(۲)

ابو داؤد نے کہا ہے کہ قتادہ نے تیس ایسے آدمیوں سے حدیث بیان کی ہے جن سے ان کا سماع نہیں ہے۔

ان تمام اقوال سے یہ حقیقت اظہر من الشمس ہو کر سامنے آ گئی ہے کہ قتادہ بن دعامہ تدلیس کرتے تھے اور امام ترمذی نے اپنی سنن میں جو روایت:

عن معمر عن قتادہ عن انس۔

کے کلمات سے بیان کی ہے اس میں بھی قتادہ نے تدلیس کی ہے، کہ اس روایت کا آخری حصہ عکرمہ سے مروی تھا اس کو چھوڑ کر حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کر دی اور یہی تدلیس ہے اور تدلیس عیب ہے۔ اس ساری بحث کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ امام ترمذی کی اپنی سنن میں روایت کردہ حدیث "**عن معمر عن قتادہ عن انس**" مدلس ہے۔

عنعنة المدلس کا حکم

لیکن "حدیث قتادہ" جو ترمذی میں مروی ہے اس میں چونکہ "عن" سے روایت کی گئی ہے۔ ایسی حدیث کو "عنعنہ" کہتے ہیں۔ علماء اصول حدیث اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

انھم اتفقوا علی ردّ ما عنعنة المدلس۔(۳)

یعنی علماء حدیث اس بات پر اتفاق رکھتے ہیں کہ مدلس جس روایت کو "عن" سے روایت

۱۔ تہذیب التہذیب، ج ۸، ص ۳۱۸۔ ۲۔ تہذیب التہذیب، ج ۸، ص ۳۱۹۔

۳۔ ظفر الامانی، ص ۴۲۶۔

کرے گا اسے رڈ کر دیا جائے یعنی اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور مزید لکھتے ہیں:

فان کان اشتهر بالتدليس لا يكون ما عنعن محكوماً بالاتصال۔(۱)

اگر وہ راوی تدلیس میں مشہور ہوگا تو اس کی "عن" سے روایت کردہ حدیث پر متصل ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ حضرت شیخ عبدالعزیز پرہاری لکھتے ہیں:

انها متصلة الامن المدلس وهو مذهب الجمهور۔(۲)

یعنی "عنعنه" سے اتصال ثابت ہوتا ہے مگر مدلس کی "عن" سے روایت کردہ حدیث جمہور علماء حدیث کے نزدیک متصل نہیں ہوگی۔ اور مزید لکھتے ہیں:

عنعنة المدلس غير مقبولة اجماعاً۔(۳)

یعنی مدلس کی "عن" سے روایت کردہ حدیث کے غیر مقبول ہونے پر علماء حدیث کا اجماع ہے۔

تو امام ترمذی کی بیان کردہ حدیث قتادہ "عن معمر عن قتادہ عن انس" میں "عن" سے روایت کی گئی ہے اور اسے "عَنْعَنَه" کہتے ہیں اور مدلس کا عَنْعَنَه غیر مقبول ہے۔ اور اس حدیث میں "قتادہ" مدلس ہیں اور چونکہ یہ روایت "عن" سے کی گئی ہے اس لئے ترمذی کی روایت کردہ "حدیث قتادہ" غیر مقبول ہے اور یہ متصل نہیں ہے اور حدیث صحیح ہونے کے لئے اتصال ضروری ہے وہ یہاں مفقود ہے۔ اگرچہ "قتادہ" دوسرے مدلسین سے قدرِ مختلف ہیں لیکن ابہام تو پھر بھی موجود ہے، تو جب تک ابہام قائم ہے اتصال بھی قائم نہیں ہوگا۔ لیکن یہ بات بے شبہ ہے کہ قتادہ بن دعامہ مدلس راوی ہیں۔

حدیث قتادہ کا مدرج ہونا

حدیث مدرج اس روایت کو کہتے ہیں کہ جس کے متن میں غیر کا کلام اس طرح ملا

۱۔ ظفر الامانی، ص ۲۵۶۔ ۲۔ کوثر النبی، ص ۶۴۔

۳۔ کوثر النبی، ص ۶۴۔

دیا جائے کہ یہ معلوم ہونے لگے کہ وہ ''کلام غیر'' حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کلام ہے اور اسی طرح دو مختلف اسناد سے مروی حدیث کی سند کو ایک کر دیا جائے اور دوسری سند کا نام ونشان مٹا دیا جائے۔ حضرت ابن الصلاح شہرزوری لکھتے ہیں:

ما ادرج فی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کلام بعض رواته بان یذکر الصحابی او من بعده عقیب ما یرویه من الحدیث کلاماً من عند نفسه فیرویه من بعده موصولا بالحدیث غیر فاصل بینهما یذکر قائله فیلتبس الامر فیه علٰی من لا یعلم حقیقة الحال ویتوهم ان الجمیع عن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم۔(۱)

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث میں بعض رواۃ کے کلام کو کہ وہ صحابی نے ذکر کیا ہو یا اس کے بعد آنے والے راویوں میں سے جو اس حدیث کو روایت کر رہے ہیں، اپنی طرف سے کسی کلام کو اس حدیث میں اس طرح درج اور شامل کر دینا کہ وہ اس حدیث سے بالکل موصول ہو اور ان کے درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو۔ قائل نے اس کا ذکر اس طرح کیا ہو، چنانچہ حقیقت کو نہ جاننے والے پر اس کا معاملہ ملتبس ہو جائے اور اسے یہ وہم ہو کہ یہ تمام حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف سے ہے۔

جس کی مثال ہم تشہد کے حوالے سے ذکر کر چکے ہیں کہ اس میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے کلام کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کلام سے ملا دیا گیا ہے۔ یہ بات مدرج فی المتن کی ہے اور ایک مُـــدرَجْ فی الاسناد ہوتی ہے۔ حضرت ابن الصلاح شہرزوری اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

المدرج ان یکون متن الحدیث عنه الراوی له باسناد الا

۱۔ مقدمہ ابن الصلاح، ص ۴۵۔

طرفا منه فانه عنده باسناد ثانٍ. فیدرجه من رواه عنه علی الاسناد الاوّل و یحذف الاسناد الثانی ویروی جمیعه بالاسناد الاوّل۔(۱)

وہ مدرج جس کی صورت حال یہ ہو کہ راوی کے ہاں اس کی ایک اسناد ہو مگر اس کی طرف ایک دوسری اسناد سے مروی ہو، تو وہ اسے اسناد اوّل میں درج اور شامل کر دے۔ اور دوسری اسناد کو حذف کر دے اور اس تمام کو اسنادِ اول سے روایت کر دے۔

یعنی دوسری اسناد کو ترک کر دے اور دونوں کو پہلی اسناد کے تحت میں بیان کر دے۔ اس کی مثال دیتے ہوئے حضرت شہرزوری لکھتے ہیں:

مثاله حدیث ابن عینیه و زائد بن قدامه عن عاصم بن کلیب عن ابیه عن وائل بن حجر فی صفة صلٰوة رسول الله صلی الله علیه وسلم، وفی آخره انه جاء فی الشتاء فراهم یرفعون ایدیهم من تحت الثیاب. والصواب روایة من روی عن عاصم بن کلیب بهذا الاسناد صفة الصلٰوة خاصةً وفصل ذکر رفع الایدی عنه، فرواه عن عاصم عن عبدالجبار بن وائل عن بعض اهله عن وائل بن حجر۔(۲)

اس کی مثال یہ حدیث ہے جو ابن عینیہ اور زائد بن قدامہ نے عاصم بن کلیب سے اور اس نے اپنے باپ کلیب سے روایت کی ہے اور انہوں نے وائل بن حجر سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صلوٰۃ کے صفۃ کے عنوان کے تحت روایت کی ہے اور اس کے آخر میں یہ کلمات ہیں:

انه جاء فی الشتاء فراهم یرفعون ایدیهم من تحت الثیاب۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ یہ روایت اس نے روایت کی ہے جس نے عاصم بن کلیب سے اس اسناد

۱۔ مقدمہ ابن الصلاح، ص ۴۶۔ ۲۔ مقدمہ ابن الصلاح، ص ۴۶۔

کے ساتھ خاص کر کے صفۃ الصلوٰۃ میں روایت کی ہے اور "رفع الایدی" کا ذکر فصل یعنی جدا کر کے کیا ہے۔ اور اس کو عاصم عن عبدالجبار بن وائل نے وائل بن حجر کے بعض گھر والوں کی طرف سے اس سے روایت کیا ہے۔

یعنی یہ روایت دو طریقوں سے مروی ہے اور دوسری اسناد کے لحاظ سے "انہ جاء فی الشتاء الی آخرہ" فصل کے ساتھ مروی ہے مگر راوی نے اسے پہلی اسناد کے ساتھ روایت کر دیا۔ تو گویا یہ مدرج ہو گئی۔

حدیث مدرج کی اس تفصیل کے بعد اب ہم "حدیث قتادہ" کی طرف دیکھتے ہیں:

عن انس قال انزلت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقد نزلت علی آیہ احب الی مما فی الارض، ثم قرأھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا ھنیئا مریئا یارسول اللہ لقد بین اللہ لک ما ذا یفعل بک، فما ذا یفعل بنا فنزلت علیہ لیدخل المؤمنین والمؤمنات الآیہ۔

اس حدیث میں یہ کام ہوا ہے کہ قال انزلت سے لے کر ثم قرأھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم تک حضرت انس سے مروی ہے۔ اس سے آگے کا حصہ عکرمہ سے مروی ہے۔ یعنی اس کا ابتدائی حصہ "**قتادہ عن انس**" ہے اور اس کا آخری حصہ "**قتادہ عن عکرمہ**" ہے لیکن اس مقام میں ایک حدیث میں عکرمہ کے قول کو درج کر دیا گیا ہے اور انہیں ایک روایت بنا دیا گیا ہے۔ اور یہ ہے کسی حدیث کا مدرج ہونا۔

اور پھر اس میں دوسرا کام یہ ہوا کہ ان دونوں کی اسناد الگ الگ ہے۔ ایک "**قتادہ عن انس**" ہے اور آخری حصہ "**قتادہ عن عکرمہ**" ہے۔ تو اب دوسری روایت سے "**عن عکرمہ**" ترک کر کے اسے پہلی اسناد کے ساتھ ملا دیا گیا ہے اور وہ "**قتادہ عن انس**" ہے اور درج فی الاسناد ہے۔ تو گویا اس میں **مدرج فی المتن** اور **مدرج فی الاسناد** ہونا جمع ہو گیا ہے۔ حضرت خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

حصلت مدرجة فی حدیث احمد بن حنبل و احمد بن منیع عن حجاج عن شعبه عن قتادہ لم یتبین روایة قتادہ عن انس من روایته عن عکرمه۔(۱)

امام احمد بن حنبل اور احمد بن منیع نے جو "عن حجاج عن شعبہ عن قتادہ" کے ذریعہ روایت کی ہے اس میں درج ہے یعنی وہ مدرج ہے اس لئے کہ اس میں "قتادہ عن انس" کی روایت کا "قتادہ عن عکرمہ" سے امتیاز نہیں کیا گیا ہے۔

اور حضرت خطیب بغدادی نے لکھا ہے: **"قتادہ عن عکرمه لاعن انس"** سے مروی ایک روایت کو اصل میں وہ دو الگ الگ روایتیں مانتے ہیں اور ان کا کہنا یہ ہے کہ ان دو الگ الگ روایتوں کو ایک روایت بنا دیا گیا ہے کہ اور یہی کسی روایت کا مدرج ہونا ہے۔ اور حضرت عبدالعزیز پرہاری قدس سرہ نے مدرج کا حکم بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

وتعمدہ حرام۔(۲)

کہ جان بوجھ کر ایسا کرنا حرام ہے۔ اور حضرت شہرزوری نے بھی لکھا ہے کہ:

لایجوز تعمد شیء من الادراج۔(۳)

ادراج کے عمل میں سے جان بوجھ کر کوئی عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

امام سیوطی نے حضرت نووی کی اس عبارت "وَكُلُّه حَرَامٌ" کی شرح میں لکھتے ہیں:

وکله ای الدراج باقسامه حرام باجماع أهل الحدیث والفقه وعبارہ السمعانی وغیرہ من تعمد الادراج فهو ساقط العدالة وممن یحرف الکلم عن مواضعه وهو ملحق بالکذابین۔(۴)

یعنی مدرج اپنے اقسام کے ساتھ حرام ہے اسی پر علماء حدیث اور فقہ کا

۱۔ الفصل للوصل المدرج، ج۱، ص۳۶۲۔ ۲۔ کوثر النبی، ص۲۸۔

۳۔ مقدمہ ابن الصلاح، ص۴۶۔ ۴۔ تدریب الراوی، ج۱، ص۲۰۷۔

اجماع ہے۔ اور سمعانی کی یہ عبارت کہ جس نے دانستہ ادراج کیا اس کی عدالت ساقط ہوگی، اور وہ شخص کہ کلمات کو اپنے مواضع سے بدل دے وہ کذابین کے زمرہ میں شمار ہوتا ہے۔

قارئین کرام! ہم نے مدرج کی وضاحت کر دی ہے اور اس ''حدیث قتادہ'' کے بارے میں بتا دیا ہے کہ یہ مدرج روایت ہے۔ اور علماء حدیث اور علماء فقہ کے ہاں یہ ایک نامناسب عمل ہے۔

حدیث قتادہ کا شاذ ہونا

حدیث کی اقسام میں سے ایک قسم شاذ بھی ہے۔ اور اس کی تعریف میں علماء حدیث کے کئی قول ہیں۔ حضرت پرہاروی قدس سرہ شاذ کے بارے میں لکھتے ہیں:

اذا خالف الثقة من هو اوثق فحديث الثقة شاذ والاوثق محفوظ۔ (۱)

جب ثقہ کسی اوثق یعنی زیادہ ثقہ کی مخالفت کرے تو ثقہ کی روایت شاذ ہوگئی اور اوثق محفوظ ہوگی۔

اور مولانا عبدالحیٰ فرنگی محلی بھی حدیث شاذ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

هو ما رواه الثقة مخالفاً لمن هو اوثق منه۔ (۲)

شاذ اس روایت کو کہتے ہیں جس میں ثقہ اپنے سے زیادہ ثقہ کی مخالفت کرے۔

اب ہم ترمذی میں روایت کردہ حدیث قتادہ کی سند کو دیکھتے ہیں تو وہ اس طرح ہے:

عن معمر عن قتادہ عن انس۔

لیکن امام بخاری نے اسے اس طرح روایت کیا ہے۔

شعبہ عن قتادہ عن انس۔

اور پھر لکھا ہے کہ یہ اصل میں:

۱۔ کوثر النبی، ص ۳۲۔ ۲۔ ظفر الامانی، ص ۳۹۲۔

شعبه عن قتاده عن عکرمه.

ہے۔ دونوں صورتوں میں کوئی بھی ہو، ترمذی میں قتادہ سے معمر بن راشد نے روایت کیا اور بخاری میں قتادہ سے شعبہ نے روایت کیا ہے اور معمر بن راشد کے بارے میں علماء حدیث نے لکھا ہے:

له اوهام معروفة۔

اور مزید یہ بھی لکھا ہے کہ:

وما حدث به بالبصرة ففيه اغاليط۔(۱)

یعنی ان کے اوہام معروفہ ہیں اور جو روایت وہ اہل بصرہ سے کرتے ہیں اس میں غلطیاں ہیں اور قتادہ بصرہ کے باشندہ ہیں اس لئے معمر، قتادہ سے جو روایت کریں گے اس میں غلطیاں ہوگی۔ اس کے برعکس حضرت شعبہ کے بارے میں علماء حدیث لکھتے ہیں:

ثقة حافظ متقن كان الثوری يقول هو امير المؤمنين فی الحديث۔(۲)

یعنی شعبہ ثقہ، حافظ اور مضبوط ہیں اور امام سفیان ثوری ان کے بارے میں فرماتے تھے کہ وہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں۔

علماء حدیث کے ان اقوال سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ معمر بن راشد کے اوہام ہیں اور اگر وہ ثقہ بھی ہو تو بھی حضرت شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہونے کی وجہ سے ان سے اوثق ہیں۔

اب اگر فریق مقابل کے مؤقف کے مطابق ترمذی کی روایت کردہ حدیث قتادہ کے راوی معمر بن راشد کی مخالفت شعبہ بن حجاج دیکھی جائے تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ثقہ نے اوثق کی روایت کی مخالفت کی ہے تو اس صورت میں معمر کی روایت شاذ قرار پائے گی اور اوثق یعنی شعبہ بن حجاج کی روایت محفوظ قرار پائے گی۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ امام ترمذی کی سنن میں جو روایت:

۱۔ میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۱۵۴۔ ۲۔ تقریب التہذیب، ص ۱۴۵۔

معمر عن قتادہ عن انس۔

کے کلمات سے مروی ہے وہ شاذ ہے۔ اور صحیح کی تعریف میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ شاذ نہ ہو۔

حدیث قتادہ کا مرسل ہونا

حدیث کی متعدد اقسام میں سے ایک قسم ''حدیث مرسل'' کی ہے۔ اس کی تعریف میں علماء حدیث لکھتے ہیں:

ھو روایة الراوی عمن لم یعاصرہ او لم یلقه نحو روایة سعید بن المسیب و ابی سلمه بن عبدالرحمٰن وعروہ بن الزبیر و محمد بن المنکدر والحسن البصری ومحمد بن سیرین و قتادہ وغیرھم من التابعین عن رسول الله صلی الله علیه وسلم۔ (۱)

راوی کی وہ روایت جو اس نے غیر معاصر یا اس شخص سے جس سے اس کی ملاقات نہیں ہوئی روایت کی ہو جیسے سعید بن میتب، ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن، عروہ بن زبیر، محمد بن منکدر حسن بصری، محمد بن سیرین اور قتادہ وغیرہم جو تابعین میں سے ہیں اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت کریں۔

حضرت شیخ عبدالعزیز پرہاری قدس سرہ نے بھی مرسل کی تعریف نہایت مختصر انداز میں کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

ھو حدیث رفعه التابعی بلا ذکر الصحابی کقول الحسن البصری قال رسول الله۔ (۲)

مرسل حدیث اسے کہتے ہیں جسے تابعی صحابی کا نام لئے بغیر مرفوع کر دے جیسے حضرت حسن بصری کہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا:

۱۔ جامع التحصیل فی احکام المراسیل، ص ۱۷۔ ۲۔ کوثر النبی، ص ۲۳۔

چونکہ تابعی کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بارگاہ میں حاضری کا شرف حاصل نہیں ہے۔ اس لئے آپ کے دربار کی منظرکشی کے لئے درمیان میں کسی صحابی کا ہونا ضروری ہے اور وہ اس مقام میں موجود نہیں ہیں اس لئے مرسل روایت میں یہ سقم اور کمزوری پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے اسے دلیل میں پیش کرنا مشکلات کا باعث ہو جاتا ہے۔

امام ابن ابی حاتم رازی لکھتے ہیں کہ:

عکرمہ لم یسمع من سعد بن ابی وقاص، لم یسمع من عائشہ، عن ابی بکر الصدیق مرسل، عن علی مرسل۔(۱)

یعنی عکرمہ حضرت سعد بن ابی وقاص، ام المؤمنین حضرت عائشہ، حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت علی رضی اللہ عنہم سے سماعت نہ ہونے کے باوجود مرسل روایت کرتے تھے، گویا ان کی عادت تھی کہ وہ ارسال کرتے تھے۔

ترمذی کی بیان کردہ ''حدیث قتادہ'' کا آخری حصہ امام بخاری، امام ابن حجر، امام عینی کی تحقیق اور امام حنبل، امام ابو یعلی موصلی، امام ابن جریر طبری، امام بیہقی اور امام ابوبکر خطیب بغدادی کی تصریح کے مطابق:

عن قتادہ عن عکرمہ۔

ہے۔ عکرمہ غیر صحابی ہیں اور اس مقام میں صحابی کے نام کی صراحت نہیں ہے۔ چنانچہ یہ روایت صحابی کے عدم ذکر کی وجہ سے ''مرسل'' قرار پاگئی اور کسی روایت کا مرسل ہونا اس کا سقم ہے اور اس طرح ''حدیث قتادہ'' کا آخری حصہ مرسل ہونے کی وجہ سقیم ہوگیا۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ حنفیہ کے ہاں مرسل مقبول ہوتی ہے تو عقائد و نظریات میں حنفیہ اس سے استدلال نہیں کرتے اور ''حدیث قتادہ'' سے فریق مقابل عقائد قطعیہ کے باب میں استدلال کر رہا ہے جو ہر صورت میں قواعد کے خلاف ہے۔

۱۔ کتاب المراسیل، ص ۱۵۸۔

حدیث قتادہ کا صحیح وغیر صحیح ہونے کا تجزیہ

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول، فعل اور تقریر کو ہمارے عرف میں حدیث کہا جاتا ہے۔ اور اس کی کئی اقسام ہیں اس میں سب سے بنیادی قسم ''حدیث صحیح'' کی ہے۔ حضرت امام تقی الدین ابن الصلاح شہرزوری اس بحث میں لکھتے ہیں:

ان الحديث عند اهله ينقسم الى صحيح و حسن وضعيف. اما الحديث الصحيح فهو الحديث المسند الذى يتصل اسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط الى منتهاه ولا يكون شاذا ولا معلاً وفى هذه الاوصاف احتراز عن المرسل والمنقطع والمعضل، والشاذ و مافيه علة قادحة، وما فى رواية نوع جرح۔(۱)

یعنی محدثین کے نزدیک حدیث کی تین قسمیں ہیں، صحیح، حسن اور ضعیف۔ حدیث صحیح وہ حدیث ہوتی ہے جو مسند ہو یعنی اس کی اسناد متصل ہو جو عادل، ضابط دوسرے عادل ضابط سے نقل کرے اور اس کی یہ صورت آخر تک قائم رہے۔ اور نہ وہ شاذ ہو اور نہ ہی معلل ہو۔ ان اوصاف پر مشتمل حدیث، مرسل، منقطع اور معضل نہیں ہوگی اور شاذ اور جس میں علۃ قادحہ ہو اور اس کی روایت میں کسی قسم کی جرح ہو۔

اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ علماء حدیث نے حدیث کی تین اقسام بنائیں ہیں۔ حدیث صحیح، حدیث حسن اور حدیث ضعیف۔ چونکہ ہمارا مقصود اس وقت حدیث صحیح کی تعریف و تشریح مقصود ہے اس لئے ہم اسی تک بحث کو محدود رکھیں گے۔ دوسری بات یہ کہ حدیث صحیح کی تعریف یہ کہ وہ ''مسند'' ہو یعنی اس کی سند میں ایسے رواۃ کے ذریعہ اتصال ہو جو عادل وضابط ہو اور یہ چیز اسناد کے آخر تک قائم رہے۔ اور تیسری چیز یہ ہے کہ وہ حدیث شاذ نہ ہو۔ اور

۱۔ مقدمہ ابن الصلاح، ص ۸۔

چوتھی چیز یہ ہے کہ وہ حدیث معلل نہ ہو۔

صحیح حدیث کا ان اوصاف سے متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مرسل یعنی تابعی صحابی کو چھوڑ کر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت کرے اور منقطع یعنی درمیان کا ایک راوی غائب ہو اور معضل یعنی دو راوی پے در پے غائب ہوں یہ چیز اس میں نہ ہو اور اسی طرح وہ شاذ یعنی ثقہ اپنے سے اوثق کے مخالف نہ ہو، اور اس میں "علۃ قادحہ" یعنی کوئی عیب لگانے والی علت نہ ہو اور اس کی روایت میں کوئی جرح نہ ہو۔

صحیح کی اس تشریح وتوضیح کے بعد امام ترمذی نے اپنی سنن میں اس روایت کو بیان کیا ہے اسے ملاحظہ کیا جائے۔

حدثنا عبد بن حميدنا عبدالرزاق عن معمر عن قتاده عن انس قال انزلت على النبى صلى الله عليه وسلم ليغفرلك الله ما تقدم من ذنبك و تاخر مرجعه من الحديبية.

(الحدیث)

اس حدیث کے مرکزی راوی ''قتادہ'' ہیں اور وہ مدلس ہیں اس لئے ترمذی کی یہ روایت مدلس قرار پائے گی۔

یہ حدیث چونکہ "**عن معمر عن قتاده عن انس**" سے مروی ہے اور اسے **عنعنه** کہا جاتا ہے اور مدلس کی **عنعنه** کے غیر مقبول ہونے پر علماء اصول حدیث کا اجماع ہے۔

اور ترمذی کی یہ حدیث شاذ ہے کہ اس میں معمر بن راشد حضرت شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث کی روایت میں مخالف ہیں جو ان سے ہر حال میں اوثق ہیں۔

پھر ترمذی کی یہ روایت معلل ہے کہ اس میں **علة قادحه** موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ معمر بن راشد نے اس پوری حدیث کو "**قتاده عن انس**" سے روایت کیا ہے جب کہ اس کا آخری حصہ "**قتاده عن عكرمه**" ہے اور امام بخاری امام احمد بن حنبل امام ابویعلیٰ موصلی اور دیگر علماء حدیث نے اسے محققانہ طور پر بیان کیا ہے۔

اور ترمذی کی یہ حدیث "**معمر عن قتاده**" سے مروی ہے جو مُدرج ہے اور وہ

اس طرح کہ اس کا آخری حصہ عکرمہ سے مروی ہے اور وہ حدیث رسول نہیں ہے اور اس کا حدیث رسول نہ ہونا امام احمد حنبل، امام بخاری، امام ابویعلیٰ موصلی اور خطیب بغدادی کی تحقیق سے ثابت شدہ حقیقت ہے۔ اس آخری حصہ کو "معمر عن قتادہ" سے حدیث رسول کا حصہ ظاہر کیا گیا ہے۔

اور پھر ترمذی کی یہ حدیث مرسل ہے کہ اس کا آخری حصہ "عن قتادہ عن عکرمہ" ہے اور عکرمہ نے صحابی کا ذکر نہیں کیا ہے۔

یعنی ترمذی کی یہ حدیث جو "معمر عن قتادہ عن انس" سے مروی ہے اس میں پانچ چیزیں پائی جاتی ہیں کہ یہ حدیث مدلس، مدرج، معلل، مرسل اور شاذ ہے۔ اور معمر راشد پر جرح بھی ہے۔

اور حدیث صحیح تو ہوتی ہی وہی ہے جو متصل ہو شاذ اور معلل نہ ہو اور پھر مرسل نہ ہو اس میں علة قادحہ بھی نہ ہو اور اس کے رواۃ پر جرح بھی نہ ہو۔ اور علماء حدیث کی تحقیق کے مطابق اس میں تقریباً وہ تمام عیوب و نقائص پائے جاتے ہیں جن سے صحیح کا خالی ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اس لئے ترمذی کی حدیث کچھ بھی ہو سکتی ہے مگر صحیح نہیں ہو سکتی۔ هذا ما عندی والعلم عنداللہ۔

قتادہ بن دِعامہ کا فرقہ قدریہ سے ہونا

اس حدیث ترمذی کے مرکزی راوی قتادہ بن دعامہ سدوسی ہیں۔ علماء حدیث نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ حافظ، ثقہ اور ثبت تھے مگر ان میں ایک کمزوری پائی جاتی تھی اور وہ ان کا فرقہ قدریہ میں سے ہونا ہے اور ایک حدیث "القدریة مجوس هذه الامه" ہے جس میں فرقہ قدریہ کی اعلیٰ درجہ کی مذمت پائی جاتی ہے، اور بعض علماء نے قدریہ کی تکفیر بھی کی ہے۔ حضرت خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

قیل لسفیان بن عینیه : لم اقللت الروایة عن سعید بن ابی عروبه؟ قال و کیف لا اقل الروایة عنه وسمعته یقول هو

رای ورای الحسن ورای قتادہ یعنی القدر۔(۱)

حضرت سفیان بن عینیہ سے کہا گیا کہ آپ سعید بن ابی عروبہ سے روایت کم کیوں کرتے ہیں تو انہوں نے کہا میں ان سے قلیل الروایت کیوں نہ ہوں کہ میں نے انہیں کہتے ہوئے سنا ہے کہ یہ میری رائے ہے اور یہ حسن کی رائے ہے اور یہ قتادہ کی رائے ہے یعنی فرقہ قدریہ کی رائے ہے۔

گویا حضرت سفیان قتادہ کو فرقہ قدریہ کا سمجھ کر ان سے روایت کو معیوب قرار دے رہے ہیں حضرت ذھبی لکھتے ہیں:

قتادہ بن دعامہ السدوسی. رمی بالقدر۔(۲)

یعنی ان کا تعلق فرقہ قدریہ سے ہے۔ حضرت امام عسقلانی لکھتے ہیں:

قتادہ بن دعامہ رمی بالقدر۔

اور مزید لکھتے ہیں:

قال ابن معین رمی بالقدر وذکر ذلک عنہ جماعۃ۔(۳)

یعنی قتادہ بن دعامہ فرقہ قدریہ سے تعلق رکھتے ہیں اور یحییٰ بن معین نے کہا ہے کہ وہ قدریہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ان سے ایک جماعت نے اسے روایت کیا ہے۔ حضرت محمد بن طاہر ہندی لکھتے ہیں:

قتادہ بن دعامہ البصری رمی بالقدر۔(۴)

اس کے علاوہ دوسرے متعدد علماء حدیث نے قتادہ بن دعامہ بصری کو قدری قرار دیا ہے۔ اور افتخار الحنفیہ امام ابن الھمام مصری نے قدریہ کے بارے میں یہ فیصلہ دیا ہے۔

الاقتداء باھل الاھواء جائز الا الجھمیہ والقدریۃ والروافض الغالیۃ والقائل بخلق القران والخطابیۃ

۱۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۱۹۹۔
۲۔ میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۳۸۵۔
۳۔ مقدمہ فتح الباری، ص ۶۴۸، ۶۱۵۔
۴۔ قانون الموضوعات، ص ۲۸۵۔

والمشتبهة۔(۱)

یعنی اهل اهواء کی اقتداء میں نماز جائز ہے مگر فرقہ جہمیہ، فرقہ قدریہ، روافض غالیہ خلق قرآن کے قائلین، فرقہ خطابیہ اور فرقہ مشتبہہ کے افراد کی اقتداء میں نماز جائز نہیں ہے۔

قتادہ بن دعامہ چونکہ اس روایت کے مرکزی راوی ہیں اور یہ فرقہ قدریہ سے تعلق رکھتے ہیں اور فرقہ قدریہ کے افراد کی اقتداء میں امام ابن الھمام قدس سرہٗ کے قول کے مطابق نماز بھی جائز نہیں ہے۔ اس لئے وہ روایت جس میں حضرات صحابہ کرام کا ہلکا پن ظاہر ہو رہا ہو اس کا قبول کرنا روا نہیں ہو سکتا۔ اور حضرت محدث پر ہاری قدس سرہٗ لکھتے ہیں:

احتج بان السلف کانوا یاخذون الحدیث عن علمائنا کقتادہ وعمرو بن عبید مع تکفیرھم ومن یری رأیھم۔(۲)

اہل اھواء کی روایت قبول کرنے پر اس بات کو دلیل بنایا کہ علماء سلف قتادہ اور عمرو بن عبید سے روایت لیتے ہیں اور اسے قبول کرتے ہیں باوجود اس کے کہ انکی اور جو ان کے ہم مذہب ہیں کی تکفیر کی گئی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ علماء سلف نے "قتادہ بن دعامہ" اور ان جیسے لوگوں کی تکفیر کی ہے اور یہ کام ان کے فرقہ قدریہ میں سے ہونے کی وجہ سے ہوا۔ اس لئے عقیدہ کے باب میں قتادہ کی روایت قبول نہیں کی جا سکتی۔

چونکہ اس ''حدیث قتادہ'' کے بارے میں علماء حدیث نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ اس کا آخری حصہ "قتادہ عن عکرمہ" ہے۔ عکرمہ چونکہ دورِ نبوت کے پانے والے نہیں ہیں اس لئے اس میں حضرات صحابہ کرام میں سے کسی کا نام ہونا چاہئے تھا لیکن وہ یہاں مفقود ہے اس وجہ سے یہ روایت ''مرسل'' قرار پا گئی ہے۔ امام ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں:

بَیَّنَ ان بعض الحدیث عن انس موصول وبعضہ عن عکرمہ مرسل۔(۳)

۱۔ فتح القدیر، ج۱، ص۳۰۴۔ ۲۔ کوثر النبی، ص۹۸۔ ۳۔ فتح الباری، ج۸، ص۷۴۳

یعنی ''حدیث قتادہ'' کا آخری حصہ ''**عن عکرمہ**'' ہونے کی وجہ سے
مرسل ہے۔

اور ''مرسل'' روایت تو عقائد قطعیہ میں دلیل نہیں ہوسکتی اور جو لوگ ''مرسل'' کو قبول کرتے ہیں وہ بھی عقائد میں قبول نہیں کرتے ہیں۔ اس لئے ''مرسل'' کا عندالحنفیہ مقبول ہو سکنے کا رعب نہ دیا جائے۔

اور اس لئے اب ہم اس بحث کو ''**عکرمہ مولیٰ ابن عباس**'' کی طرف منتقل کرتے ہیں کیونکہ ''مرسل'' حصہ کے مرکزی راوی ''عکرمہ'' ہیں۔

عکرمہ بربری کا تعارف

جب یہ حقیقت طے ہوگئی کہ ''حدیث قتادہ'' کے آخری حصہ کے راوی ''شعبہ عن قتادہ عن عکرمہ'' ہیں تو اب یہ امر ضروری ہوگیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس کے مولیٰ عکرمہ بربری کی وضاحت ہونی چاہئے کہ یہ کون شخصیت ہیں۔ علماء اسماء الرجال ان کے بارے میں کیا مؤقف رکھتے ہیں۔

عکرمہ، بربری نسل کے تھے۔ حضرت ابن عباس کے غلام اور ان کے شاگرد تھے۔ اور ساتھ ہی ایک افسوسناک خبر یہ ہے کہ یہ خوارج میں سے تھے جو حضرت علی بن ابی طالب، حضرت معاویہ بن ابی سفیان، حضرت عمرو بن عاص اور حضرت ابوموسیٰ اشعری کی تکفیر کرتے تھے اور مسلمانوں کو واجب القتل سمجھتے تھے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ علماء حدیث نے عکرمہ کو خبیث، کذاب اور غیر ثقہ قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ ''راوی حدیث'' کی حیثیت سے ان کے بہت سے عیوب کو بیان کیا ہے۔ اب ہم اس کی تفصیل میں جاتے ہیں اور علماء حدیث کے بیانات سے ان کی شخصیت سے رفع حجاب کرتے ہیں تاکہ قارئین حقیقی صورت حال سے آگاہ ہوں اور انہیں فیصلے تک پہنچنے میں کسی قسم کی دقت اور دشواری نہ ہو۔ اور یہ بات یاد رہے کہ عکرمہ کا انتقال مدینہ منورہ میں ہوا اور مسجد نبوی میں ان کی نمازِ جنازہ ہوئی مگر اہل مدینہ نے ان کی نمازِ جنازہ میں شرکت نہیں کی اور وہاں کے کالوں نے ان کی نماز جنازہ پڑھی اور تدفین کی۔ اور اہل مدینہ کی نمازِ جنازہ میں عدم شرکت ان کی خارجیت کی وجہ سے تھی۔ اب تفصیلات ملاحظہ کیجئے۔

عکرمہ بربری اور خارجیت

امام جمال الدین مزی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے مولیٰ عکرمہ بربری کے بارے میں لکھتے ہیں:

ابو عبداللہ المدنی، مولٰی عبداللہ بن عباس، اصلہ من البربر

من اهل المغرب، کان لحصین بن ابی الحر العنبری فوھبه لعبدالله بن عباس حین جاء والیاً علی البصرة لعلی بن ابی طالب رضی الله عنه(۱)

یعنی عکرمہ کی کنیت ابوعبداللہ ہے، مدینہ منورہ کی طرف منسوب ہیں، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے مولیٰ ہیں۔ وہ مغرب کے باشندہ اور بربر میں سے تھے، حصین بن ابی الحر عنبری کے غلام تھے۔ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو اس زمانے میں ہدیۃً پیش کئے جب وہ بصرہ میں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کی طرف سے گورنر تھے۔

واقدی نے لکھا ہے کہ انہیں حضرت علی بن عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم نے آزاد کیا ہے اور قتادہ نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ "**اعلمهم بالتفسیر**" وہ علم تفسیر میں زیادہ ماہر تھے۔ لیکن ان کی زندگی میں لوگوں نے ان کے بارے بہت زیادہ کلام کیا جہاں لوگوں نے ان کی علمی ثقاہت پر اعتراضات کئے وہاں ان کی فکری حیثیت کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا۔ حضرت جمال الدین مزی لکھتے ہیں:

عن ایوب: قال عکرمه: ارایت هؤلاء الذین یکذبونی من خلفی؟ افلا تکذبونی فی وجهی؟ فاذا کذبونی فی وجهی، فقد والله کذبونی۔(۲)

ایوب سختیانی کہتے ہیں کہ ایک دفعہ عکرمہ نے کہا کہ کیا آپ جانتے ہو کہ لوگ میری پیٹھ پیچھے مجھے جھوٹا قرار دیتے ہیں میرے سامنے مجھے جھوٹا کیوں قرار نہیں دیتے۔ جب یہ لوگ میرے سامنے مجھے جھوٹا قرار دیں گے تو اللہ کی قسم مجھے اس وقت جھوٹا قرار دیں گے۔

یعنی ان کی زندگی میں لوگ انہیں "کذاب" کہتے اور سمجھتے تھے تو وہ چیلنج دے رہے کہ میرے

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۶۵۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۵۔

سامنے آ کر بات کرو تو پھر دیکھا جائے گا۔ لیکن اس دنیا میں ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے سچ لوگ فریق مقابل کے سامنے نہیں کہتے یا نہیں کہہ سکتے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ سچ، سچ نہیں ہوتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک عالم نہایت ہی بداخلاق ہوتا ہے لیکن اس کے اقتداری ہونے کی وجہ سے یا اس کے زہریلے پن یا اس کے شر سے بچاؤ کی خاطر اس کے سامنے اسے کوئی بداخلاق نہیں کہتا یا نہیں کہہ سکتا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ صاحب بداخلاق نہیں ہیں۔ اور لوگ آپس میں اس کی بداخلاقیوں کا ذکر کرتے رہتے ہیں۔ اس لئے اگر عکرمہ کو کوئی ان کے سامنے ''کذاب'' نہیں کہتا تھا یا نہیں کہہ سکتا تھا تو اس سے یہ دلیل نہیں پکڑی جا سکتی کہ وہ ''کذاب'' نہیں تھے۔ یہاں ''کذاب'' کا مطلب روایت کا کذب ہے۔ لیکن عکرمہ کا اعتراض اس وقت رفع ہو جاتا ہے جب آدمی اس روایت کو پڑھتا ہے۔

> **قال ابن لهيعه : وكان يحدث برای نجدة الحروری، واتاه فاقام عنده ستة اشهر ثم اتى ابن عباس فسلم عليه فقال ابن عباس قد جاء الخبيث۔ (۱)**
>
> ابن لہیعہ کہتے ہیں کہ عکرمہ خوارج کے سربراہ نجدہ حروری کی باتیں کرتے تھے اور اس کے پاس گئے اور چھ مہینے اس کے پاس رہے۔ اس کے بعد جب حضرت ابن عباس کی خدمت میں واپس آئے تو انہیں سلام پیش کیا تو انہوں نے جواب میں کہا کہ خبیث آ گیا ہے۔

اس روایت کے بعد عکرمہ کا یہ اعتراض رفع ہو جاتا ہے کہ لوگ ان کے سامنے انہیں کذاب نہیں کہتے کیونکہ حضرت عبداللہ ابن عباس نے صاف الفاظ میں کہا کہ خبیث آ گیا ہے۔ امام مزی مزید لکھتے ہیں:

> **عن يزيد بن ابی زياد، دخلت علٰی علی بن عبدالله بن عباس وعكرمه مقيد علٰی باب الحش، قال قلت ما لهذا كذا؟ قال انه يكذب علٰی ابی۔ (۲)**

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۷۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۰۔

یزید بن ابی زیاد کہتے ہیں کہ میں علی بن عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم
کے پاس حاضر ہوا اور ''عکرمہ'' قید میں تھے تو میں نے ان سے کہا کہ
انہیں کیوں قید کر رکھا ہے تو انہوں نے کہا کہ یہ میرے والد حضرت
عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے بارے میں جھوٹ بولتے ہیں کہ وہ
خارجی فکر رکھتے تھے۔

تو جو لوگ ''عکرمہ'' کو ان کے سامنے خبیث اور کذاب کہہ سکتے تھے انہوں کہا ہے کہ یہ خبیث ہے یہ کذاب ہے۔ اسلئے عکرمہ کا یہ شکوہ بے جا ہے کہ لوگ میرے سامنے آ کر کیوں نہیں کہتے۔ وہ اسلئے نہیں کہتے کہ وہ سامنے یہ بات کہنے کی طاقت نہیں رکھتے جو طاقت رکھتے ہیں وہ کہہ رہے ہیں۔

حضرت عطاء بن ابی رباح فرماتے ہیں:

کان عکرمہ اَباضیاً۔(۱)

یعنی عکرمہ خوارج کےفرقہ اباضیہ سے تعلق رکھتے تھے۔

اور یہ بات یاد رہے کہ حضرت عطاء بن ابی رباح، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے تلامذہ میں سے تھے اور عکرمہ سے قریبی تعلقات بھی رکھتے تھے وہ شہادت دے رہے ہیں۔ اور یہ شہادت عالمانہ، متقیانہ، معاصرانہ اور دوستانہ شہادت ہے۔ ابن لھیعہ نے ابو الاسود سے روایت کرتے ہوئے کہا ہے۔

کان اول ما احدث فیھم رای الصفریة۔(۲)

یعنی عکرمہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اہل افریقہ میں خوارج کے فرقہ
صفریہ کے نظریات کی اشاعت کی ہے۔

یعقوب بن سفیان کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن بکیر سے سنا ہے۔

الخوارج الذین بالمغرب عنہ اخذوا۔(۳)

افریقہ کے خوارج نے عکرمہ سے استفادہ کیا ہے اور خارجیت میں داخل ہوئے۔ حضرت امام

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۸۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۷۔
۳۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۸۔

مزی لکھتے ہیں۔

قال علی بن المدینی کان عکرمہ یری رای نجدۃ الحروری۔(۱)

حضرت علی بن مدنی فرماتے ہیں کہ عکرمہ خوارج کے فرقہ حروریہ کے سربراہ نجدہ حروری سے تعلق رکھتے تھے یعنی اس کا مؤقف رکھتے تھے اور علی بن المدینی نے یعقوب حضرمی کا قول بھی نقل کیا ہے۔

کان عکرمہ یری رای الأباضیۃ۔(۲)

کہ عکرمہ فرقہ اباضیہ کا مؤقف رکھتے تھے۔

مصعب بن عبداللہ زبیری لکھتے ہیں۔

کان عکرمہ یری رای الخوارج و ادعی علی عبداللہ بن عباس انہ کان یری رای الخوارج۔(۳)

عکرمہ خوارج کا مؤقف رکھتے تھے اور حضرت عبداللہ بن عباس کے بارے دعویٰ کرتے تھے کہ وہ بھی خوارج کا مؤقف رکھتے تھے۔

ان میں کسی بدعقیدگی کا گمان بھی جرم ہے۔ چہ جائیکہ ان کے بارے میں اعلان کیا جائے وہ خوارج کا عقیدہ رکھتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما تو ان سے مناظرہ کرتے تھے اور انہیں راہِ راست پر لانے کے لئے کوشاں رہے اور عکرمہ انہیں ہی خوارج کی طرف منسوب کررہے ہیں۔ ابومریم نے کہا:

کان عکرمہ بیہسیاً۔(۴)

یعنی عکرمہ خوارج کے ایک فرقہ بیہسی سے تعلق رکھتے تھے۔

ابوبکر بن ابی خیثمہ کہتے ہیں:

سمعت یحییٰ بن معین یقول : انما لم یذکر مالک بن

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۸۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۸۔

۳۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۹۔ ۴۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۸۔

انس، عکرمه لان عکرمه کان ینتحل رای الصفریة۔(۱)

میں نے یحییٰ بن معین کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ امام مالک بن انس عکرمہ کا ذکر نہیں کرتے تھے۔ اس لئے کہ عکرمہ خوارج کے فرقہ صفریہ کا موٴقف و مذہب اختیار کر چکے تھے۔

حضرت مزی لکھتے ہیں:

عن یحییٰ بن معین، کان مالک بن انس یکره عکرمه قلت فقد رویٰ عن رجل عنه؟ قال نعم شیء یسیر۔(۲)

یحییٰ بن معین سے مروی ہے کہ امام مالک عکرمہ کو مکروہ سمجھتے تھے تو میں نے کہا کہ امام مالک نے "عن رجل" کہہ کر عکرمہ سے روایت کی ہے تو یحییٰ بن معین نے کہا کہ ہاں بہت معمولی چیز روایت کی ہے۔

ابراہیم بن یعقوب جوزجانی کہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل سے عکرمہ کے بارے سوال کیا تو انہوں نے جواب دیا:

کان یری رای الاباضیة فقال: یقال: انه کان صفریا۔(۳)

کہ عکرمہ خوارج کے فرقہ اباضیہ کو قبول کرتے تھے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خوارج کے فرقہ صفریہ کو اختیار کر چکے تھے اور ان کی بات کرتے تھے۔

مطرف بن عبداللہ المدنی اور محمد بن ضحاک حزامی کہتے ہیں۔

کان مالک لا یری عکرمه ثقة ویامر ان لایاخذ عنه۔(۴)

امام مالک عکرمہ کو ثقہ نہیں سمجھتے تھے اور اس بات کا حکم دیتے تھے کہ ان سے روایت نہ لی جائے۔

حضرت امام مالک علیہ الرحمہ عکرمہ کے خارجی ہونے کی وجہ سے ان کی روایت قبول نہیں کرتے

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۸۔
۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۳۔
۳۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۸۔
۴۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۳۔

تھے اور یہ بھی چاہتے تھے کہ ان کی روایت قبول نہ کی جائے۔

قال محمد بن علی بن المدینی : سمعت ابی یقول : لم یسم مالک عکرمه فی شیء من کتبه الا فی حدیث ثور عن عکرمه عن ابن عباس فی الرجل یصیب اهله یعنی وهو محرم. قال : یصوم ویهدی فکانه ذهب الی انه یری رای الخوارج وکان یقول فی کتبه "رجل"(۱)

محمد بن علی بن المدینی کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے سنا کہ امام مالک نے اپنی کتب میں عکرمہ کا نام نہیں لیا مگر ''ثور عن عکرمہ عن ابن عباس'' کی روایت سے اس شخص کے بارے میں جو محرم ہوتے ہوئے اپنی اہل سے ملابست کر بیٹھا تو انہوں نے کہا کہ وہ روزہ رکھے اور ہدی دے۔ عکرمہ کے ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ خوارج کا مذہب اختیار کر چکے تھے۔ اس لئے وہ روایت میں ''عکرمہ'' کے بجائے ''رجل'' کہہ دیتے ہیں۔

امام مالک کی عکرمہ سے بے رخی کی وجہ ان کا خارجی ہونا ہے۔ اس لئے امام مالک ان سے روایت لینا اور ان کا نام ذکر کرنا جائز نہیں جانتے تھے۔ ربیع بن سلیمان حضرت امام شافعی سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

مالک بن انس سیء الرای فی عکرمه، قال : لا اری لاحد ان یقبل حدیثه۔(۲)

حضرت امام مالک علیہ الرحمہ عکرمہ کے بارے بری رائے رکھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ کسی کے لئے یہ مناسب نہیں وہ ان کی روایت کردہ حدیث قبول کرے۔

اور امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں:

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۳۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۳۔

انما اخذ اهل افریقه رای الصفریة من عکرمه لما قدم علیهم۔(۱)

جب عکرمہ افریقہ گئے تو وہاں کے باشندوں نے ان سے خوارج کے فرقہ صفریہ کی تعلیمات حاصل کیں۔

ہم نے اس بحث میں دیگر علماء حدیث کے علاوہ امام مالک، امام احمد حنبل اور امام نقاد یحییٰ بن معین کا مؤقف جو عکرمہ کے بارے ہے واضح انداز میں پیش کیا ہے کہ یہ حضرات ان کو خارجی سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے انکی روایت کے بارے تردد اور ہچکچاہٹ دکھاتے ہیں۔

یحییٰ بکا سے روایت کرتے ہوئے حضرت مزی لکھتے ہیں:

سمعت ابن عمر یقول لنافع اتق الله ویحک یا نافع ولا تکذب علی کما کذب عکرمه علیٰ ابن عباس۔(۲)

حضرت عبداللہ بن عمر اپنے مولیٰ نافع سے کہتے ہیں اے نافع! اللہ سے ڈرو اور دیکھو کہ جس طرح عکرمہ نے حضرت عبداللہ بن عباس پر خارجی ہونے کا جھوٹا الزام عائد کیا ہے۔ آپ اس طرح نہ کرنا یعنی میرے اوپر ایسا جھوٹا الزام عائد نہیں کرنا۔ حضرت سعید بن میتب کے بارے میں حضرت مزی لکھتے ہیں:

انه کان یقول لغلام له یقال له "برد" یا برد لا تکذب علی کما یکذب عکرمه علی ابن عباس۔(۳)

حضرت سعید بن میتب کا ایک غلام تھا جس کا نام ''برد'' تھا اس سے آپ نے فرمایا اے برد جس طرح عکرمہ نے حضرت ابن عباس پر خارجی ہونے کا جھوٹا الزام عائد کیا ہے تو میرے اوپر ایسا جھوٹا الزام عائد نہیں کرنا۔ اسحٰق بن عیسیٰ فرماتے ہیں۔

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۸۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۹۔

۳۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۰۔

سالت مالک بن انس. قلت ابلغک ان ابن عمر. قال لنافع لا تکذب علی کما کذب عکرمه علی عبداللہ بن عباس قال لا ولکن بلغنی ان سعید بن المسیب قال ذلک برد مولاہ(۱)

میں نے حضرت امام مالک سے سوال کیا کہ کیا آپ کو یہ خبر پہنچی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے نافع سے کہا کہ مجھ پر ایسا جھوٹا الزام نہیں لگانا جیسے عکرمہ نے حضرت عبداللہ بن عباس پر خارجی ہونے کا الزام عائد کیا ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا اس کا تو مجھے علم نہیں البتہ حضرت سعید بن المسیّب نے اپنے غلام برد سے کہا کہ مجھ پر ایسا جھوٹا الزام عائد نہیں کرنا جس طرح عکرمہ نے حضرت عبداللہ بن عباس پر خارجی ہونے کا جھوٹا الزام عائد کیا ہے۔

گویا عکرمہ کا یہ کارنامہ علماء حدیث میں گردش کرتا رہتا تھا اور وہ اس پر تبادلہ خیال کرتے رہتے تھے اور اس طرح عکرمہ کا ذکر ہوتا رہتا تھا۔ ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے سوال کیا تو انہوں نے جواب میں جو چیزیں بیان کی ہیں جس کی تفصیل آئندہ آئے گی ان میں سے ایک یہ بات بھی تھی۔

والذی انکر علیہ یحیی بن سعید الانصاری ومالک فلسبب رایہ۔ (۲)

حضرت یحییٰ بن سعید انصاری اور امام مالک عکرمہ پر جو نکیر کرتے ہیں وہ ان کی خوارج میں سے ہونے کی وجہ سے ہے۔

حضرت امام مزی مزید لکھتے ہیں:

قال مصعب بن عبداللہ الزبیری. کان یری رای الخوارج، فطلبہ بعض ولاۃ المدینۃ فتغیب عند داؤد بن الحصین حتی مات عندہ۔ (۳)

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۰۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۹۔

۳۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۹۰۔

مصعب بن عبداللہ زبیری کہتے ہیں کہ عکرمہ خوارج کا مذہب رکھتے تھے۔ مدینہ منورہ میں کسی امیر نے انہیں بلایا تو وہ داؤد بن حصین کی پناہ میں چلے گئے۔ یہاں تک کہ ان کی موت واقع ہوگئی۔

عکرمہ نے داؤد بن حصین کے پاس پناہ لی تھی اس کے بارے میں حافظ ذھبی لکھتے ہیں:

قال ابن حبان: كان يذهب مذهب الشراة يعني الخوارج كعكرمه لكن لم يكن داعية، والدعاة تجب مجانبة حديثهم(۱)

ابن حبان نے کہا کہ داؤد بن حصین عکرمہ کی طرح شراۃ یعنی خوارج کا مذہب رکھتے تھے۔لیکن اپنے مذہب کے داعی نہیں تھے اور خوارج کے وہ لوگ جو داعی ہیں ان کی حدیث سے کنارہ کشی واجب ولازم ہے۔

اورامام ابن حجر بھی داؤد بن حصین کے بارے میں لکھتے ہیں۔

داؤد بن الحصين الاموی مولاهم، ابو سليمان المدنی ثقة الافی عکرمه و رمی برای الخوارج۔(۲)

داؤد بن حصین امویوں کے مولیٰ تھے، ابو سلیمان ان کی کنیت تھی۔ مدینہ کے باشندہ تھے اور ثقہ تھے مگر عکرمہ سے روایت میں ثقہ نہیں تھے اور خوارج کے مذہب سے منسوب کئے جاتے تھے۔

یعنی عکرمہ نے جس شخص کے پاس پناہ لی وہ بنوامیہ سے ولا کا تعلق رکھتا تھا اور اس کا نام داؤد بن حصین تھا اور وہ خوارج میں سے تھا۔ اور ''کعکرمہ'' کا مطلب یہ ہے کہ دونوں خوارج میں سے ہیں۔امام مزی لکھتے ہیں:

عن مالک بن انس عن ابيه، اتی بجنازة عكرمه مولٰی ابن عباس و كثير عزه بعد العصر فما علمت ان احد من اهل المسجد حل حبوته اليها۔(۳)

۱۔ میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۶۔ ۲۔ تقریب التہذیب، ص ۹۵۔

۳۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۹۰۔

حضرت امام مالک اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباس کے مولیٰ عکرمہ اور کثیر عزہ دونوں کے جنازے عصر کے بعد مسجد نبوی میں لائے گئے تو اہل مسجد میں سے کوئی ایک بھی ان کے جنازہ کی طرف نہیں بڑھا۔

یحییٰ بن بکیر دراوردی سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

مات عكرمه و كثير عزه بالمدينة فی يوم واحد فما شهدهما الاسودان المدينة۔(۱)

عکرمہ اور کثیر عزہ (ایک شیعہ شاعر) دونوں ایک ہی دن مدینہ منورہ میں فوت ہوئے اور ان دونوں کے جنازہ میں افریقی کالوں کے علاوہ کوئی شریک نہیں ہوا۔

یعنی وہ کالے لوگ جو مدینہ منورہ میں رہائش پذیر تھے وہی ان دونوں کی تدفین میں شریک ہوئے۔ حضرت امام مزی لکھتے ہیں:

قال احمد بن حنبل : مات عكرمه و كثير عزه فی يوم واحد ولم يشهد جنازة عكرمة كبير احد۔(۲)

حضرت امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں عکرمہ اور کثیر عزہ دونوں ایک ہی دن فوت ہوئے اور عکرمہ کے جنازہ میں مدینہ منورہ کا کوئی ایک بڑا شریک نہیں ہوا

بلکہ یعقوب، علی بن المدینی سے کہتے ہیں:

فما حمله احد اكتر واله اربعة، قال وسمعت بعض المدينين يقول : اتفقت جنازته وجنازة كثير عزه بباب المسجد فی يوم واحد فما قام اليها احد من اهل المسجد ومن هناك لم يرو عنه مالك۔(۳)

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۹۰۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۹۰۔
۳۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۹۱۔

ان کے جنازہ کو کسی نے نہ اٹھایا حتیٰ کہ چار آدمی کرائے پر لئے گئے اور میں نے بعض اہل مدینہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ عکرمہ اور کثیر عزہ کا جنازہ ایک ہی دن مسجد کے دروازہ پر جمع ہو جانے کا اتفاق ہوا تو اہل مسجد میں سے کوئی ایک بھی اس کی طرف آگے نہیں بڑھا۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالک عکرمہ سے روایت نہیں کرتے۔

اور امام مزی لکھتے ہیں:

عجب الناس لاجتماعهما فی الموت و اختلاف رأیهما، عکرمه یظن به انه یری رای الخوارج یکفر بالنظرة و کثیر شیعیٌ یومن بالرجعه۔(۱)

اہل مدینہ کو عکرمہ اور کثیر کی ایک ہی دن موت اور ان کے اختلاف مذہب نے تعجب میں ڈال دیا۔ عکرمہ کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ وہ خوارج کا عقیدہ رکھتے تھے اور ایک دفعہ غلط نظر سے دیکھنے سے تکفیر کرتے تھے اور کثیر شیعہ تھے اور رجعت کا عقیدہ رکھتے تھے۔

قارئین کرام! امام مزی کی اس توضیح و تشریح سے یہ چیز سامنے آ گئی ہے کہ ابو عبداللہ عکرمہ بربری حضرت عبداللہ بن عباس کے مولیٰ تھے۔ افریقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عباس کی صحبت اور قربت کی وجہ سے علم سیکھ گئے تھے۔ امام مزی نے جو تفصیلات پیش کی ہیں اس سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ وہ خوارج میں سے تھے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ وہ خوارج کے فرقہ حروریہ، صفریہ، اباضیہ اور بیہسیہ میں کس سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ حضرت ابن عباس کو بھی خارجی مؤقف کے علمبرداروں میں شمار کرتے تھے۔ ان کے اس عمل کی وجہ سے حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت سعید بن مسیّب کو اپنے اپنے غلام نافع اور برد کو یہ وصیت کرنا پڑی کہ ان کے انتقال کے بعد وہ ان حضرات کو خوارج میں سے شمار نہ کرتے رہیں۔ عکرمہ کے خارجیانہ مؤقف کی وجہ سے اہل مدینہ ان کی نمازِ جنازہ اور تدفین

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۹۲۔

میں شریک نہ ہوئے۔ اسی لئے امام مالک اور امام مسلم عکرمہ کی روایت قبول نہیں کرتے تھے۔
عکرمہ خوارج کے جس فرقہ سے بھی تعلق رکھتے تھے مگر انتہا پسند آدمی تھے اور وہ مسلمانوں کی تکفیر کرتے تھے۔ افریقہ اور بعض دوسرے علاقوں اور اوطان میں خوارج کی تبلیغ و اشاعت کی اور ان کے نظریات کو پھیلایا۔ اس سے ان کے داعی ہونے کا ثبوت ہوتا ہے۔ امام مزی علی بن المدینی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

وقف عكرمه علٰى باب المسجد، فقال : ما فيه الا كافر۔(۱)

عکرمہ مسجد کے دروازہ پر کھڑے تھے اور کہا جو لوگ مسجد میں ہیں وہ کافر ہیں۔

اس میں اس بات کی وضاحت تو نہیں ہے کہ وہ مسجد حرام یا مسجد مدینہ ہے لیکن مسجد جو بھی ہے اس میں مسلمان نماز کے لئے جمع ہیں اور انہیں کافر قرار دے دینا اس لئے کہ وہ خوارج نہیں ہیں نہایت ہی نامناسب بات ہے۔ امام مزی خالد بن ابی عمران کی روایت سے لکھتے ہیں۔

دخل علينا عكرمه مولٰى ابن عباس بأفريقية في وقت الموسم، فقال وددت انى اليوم بالموسم، بيدى حربة اضرب بها يميناً و شمالاً۔(۲)

حضرت عبداللہ بن عباس کے مولیٰ عکرمہ افریقہ میں ہمارے پاس اس وقت آئے جب حج کا موسم تھا تو انہوں نے کہا کہ میری خواہش یہ ہے کہ آج میں موسم حج میں ہوتا اور میرے ہاتھ میں ہتھیار ہوتا اور میں دائیں بائیں چلاتا۔ یعنی جس سے حجاج کرام قتل ہوتے۔

یعنی عکرمہ حجاج کرام کو اس لئے قتل کرنے کے خواہش مند ہیں کہ وہ خوارج کے عقائد و نظریات نہیں رکھتے تھے۔

قارئین کرام! میں نے یہاں تک حضرت امام مزی کی تہذیب الکمال کے حوالے

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۸۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۸۔

سے عکرمہ کے بارے میں علماء حدیث کا یہ موقف پیش کیا ہے جس میں اس بات کا ذکر ہے کہ عکرمہ خارجی تھے اور ان کے عقائد ونظریات وہی تھے اور ان ہی کی اشاعت کرتے تھے۔ وہ اپنے نظریات کے داعی بھی تھے اور مسلمانوں کو کافر سمجھتے تھے۔ اور ان کے قتل کی خواہش بھی رکھتے تھے۔

ایک اعتراض کا جواب

لیکن ان کی ثقاہت اور خارجی نہ ہونے پر امام مزی نے یہ بھی لکھا ہے:

قال العجلی : مکی، تابعی، ثقة، بریٔ مما یرمیه به الناس من الحروریة۔(۱)

عجلی نے کہا ہے عکرمہ مکہ کے باشندہ ہیں، تابعی ہیں، ثقہ ہیں، اور لوگ جو انہیں خوارج کے فرقہ حروریہ سے منسوب کرتے ہیں وہ اس سے بری ہیں۔

قارئین کرام! ثقہ ہونے کی بحث تو الگ ہے۔ لیکن اس وقت ''حروریہ'' کی بات ہوگی۔ حروریہ خوارج کے متعدد فرقوں میں سے ایک فرقہ ہے۔ امام ابوالحسن اشعری نے خوارج کے فرقوں میں حروریہ، اباضیہ، صفریہ وغیرہم متعدد فرق کا ذکر کیا ہے۔ یہ ایک دوسرے کے قسیم ہیں۔ اس میں سے ایک کی نفی دوسرے کی نفی کو مستلزم نہیں ہوسکتی اور پھر ان سب کی اصل خارجیت ہے۔ اس لئے ''حروری'' کی نفی سے خارجیت کی نفی نہیں ہوسکتی۔ جس طرح ''بریلویت'' کی نفی ''حنفیت'' کی نفی کو مستلزم نہیں ہے اور ضمہ یا فتحہ یا کسرہ میں سے کسی ایک کی نفی سے ''حرکت'' کی نفی لازم نہیں آتی۔ اسی طرح اسم، فعل اور حرف میں سے کسی ایک کی نفی سے ''کلمہ'' کی نفی لازم نہیں آتی۔ اس طرح ''حروری'' کی نفی خارجیت کی نفی کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ فرع کی نفی سے اصل کی نفی لازم نہیں آتی۔ اور ''عکرمہ'' کے بارے میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ ان کی حروری، اباضی، صفری اور بیہسی ہونے میں اختلاف ہے۔ عجلی نے جو حروری

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۹۔

ہونے کی نفی کی ہے تو ہو سکتا ہے ان کے نزدیک وہ اباضی یا صفری یا بیہسی ہوں۔ اور پھر عجلی کی عبارت میں ''الناس'' ہے۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام لوگ بھی ان کے خوارج ہونے کا رجحان رکھتے تھے۔ پھر عجلی نے ان کے حروریہ میں سے نہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں دی ہے صرف نفی کی ہے اور وہ بھی صرف حروری ہونے کی جب کہ ان کے خارجی ہونے کے دلائل موجود ہیں۔

دوسرے اعتراض کا جواب

جعفر بن ابی عثمان طیالسی کہتے ہیں:

عن یحییٰ بن معین اذا رایت انسانا یقع فی عکرمۃ وفی حماد بن سلمہ فاتھمہ علی الاسلام۔(۱)

یحییٰ بن معین سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ جب آپ کسی آدمی کو دیکھیں کہ وہ عکرمہ اور حماد بن سلمہ کو برا کہہ رہا ہے تو اس کے اسلام پر تہمت لگائیں۔

حماد بن سلمہ تو زیر بحث نہیں ہیں اس لئے ہم عکرمہ ہی کی بات کریں گے۔ علم اسماء الرجال علم حدیث کے ذیل میں آنے والے علوم میں سے ایک باقاعدہ فن ہے اور جو علماء کرام آج بھی کسی حدیث کی صحت وضعف کی تشخیص کریں گے تو انہیں اس علم سے استفادہ کرنا پڑے گا۔ اور علماء اسماء الرجال، رجال حدیث پر نقد و نظر اور بحث وتمحیص کے ذریعہ حدیث کی صحت وضعف پر کلام کرتے ہیں اور اس طرح حقیقت تک ان کی رسائی ہو جاتی ہے اور جن لوگوں نے صحیحین مرتب کی ہیں وہ اس فن سے گزر کر اس منزل تک پہنچیں ہیں۔ جن لوگوں نے یہ فن مرتب کیا اور راویان حدیث کی ثقاہت وتضعیف کے فیصلے کئے ہیں وہ ذاتی عناد و عداوت کی وجہ سے نہیں بلکہ حقائق کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ فیصلے دیئے ہیں مگر وہ لوگ انسان تھے ان سے خطاء کا بھی امکان موجود ہے اس لئے تمام نقاد اپنی اپنی معلومات کے حساب سے یہ

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۸۔

قضا کرتے رہے ہیں۔ اس لئے ان میں کسی ایک راوی کے بارے میں اختلاف بھی ہو جاتا تھا۔ اور جن حضرات نے راویان حدیث پر تنقید کا یہ فن مرتب کیا ہے انہوں نے انہیں ملائکہ نہیں انسان ہی سمجھا ہے۔ انسان میں بشری کمزوریاں بھی ہوتی ہیں اور اخلاقی کمزوریاں بھی ہوتی ہیں۔ اور بعض اوقات وہ بہت ہی معمولی نوعیت کی ہوتی ہیں اور بعض اوقات وہ سنگین درجہ کی ہوتی ہیں جنہیں نظر انداز کر کے اس سے حدیث کی روایت نہیں کی جا سکتی۔ حافظ ذھبی نے راویان حدیث کا سنگین واقعہ بھی لکھا ہے۔

قال ابو زکریا بن معین، کنا عند شیخ من ذالک الجانب یقال له "بربر المغنی" یحدث عن مالک بن انس بکتبه فذهبت انا و احمد الیه، و کنا نختلف الیه حتی کتبنا عنه کتب مالک، فبینا نحن عنده اذ نظر الی وصیفة له نظیفة، فقال : هذه جاریتی، و انا اتیتها فی دبرها، فاستحیت الجاریة وحجلت، فما طابت نفسی بعد ان اشرب من بیته ماء ولا اذوق له طعاماً۔(۱)

تو اس لئے اگر علماء اسماء الرجال نے رجال پر بحث و تمحیص سے کام لیا ہے تو یہ اسلامی تعلیمات کے مطابق ہے خود قرآنی حکم "فتبینوا" ہے۔ تو اب بیان کے لئے کسی بھی راوی حدیث پر نقد و نظر اسلامی تعلیمات کے منافی نہیں ہے۔

عکرمہ چونکہ راویان حدیث میں سے ہیں اس لئے جن لوگوں نے ان پر نقد و نظر سے کام لیا ہے۔ انہوں نے کوئی جرم نہیں کیا ہے اور خود یحییٰ بن معین بھی علماء اسماء الرجال میں شمار ہوتے ہیں اور راویان حدیث پر تنقید کرتے ہیں اور جید وضعیف میں تمیز کرتے ہیں۔ اس لئے راویان حدیث پر عدل و انصاف کے ساتھ نقد و نظر کرنے سے انسان اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔

۱۔ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۳۰۲۔

دوسری بات یہ ہے کہ امام مزی نے لکھا ہے:

قال ابوبکر بن ابی خیثمه : سمعت یحییٰ بن معین یقول : انما لم یذکر مالک بن انس عکرمه، لان عکرمه کان ینتحل رای الصفریة۔(۱)

ابوبکر کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین سے کہتے ہوئے سنا کہ امام مالک عکرمہ کا ذکر اس لئے نہیں کرتے تھے کہ وہ خوارج کے فرقہ صفریہ کا مؤقف اختیار کر چکے تھے اور عکرمہ کی یہ برائی تو یحییٰ بن معین خود کر رہے ہیں تو اگر عکرمہ پر تنقید کرنے سے اسلام میں شک کیا جا سکتا ہے تو پھر حضرت یحییٰ بن معین کے اسلام میں شک کیا جا سکتا ہے جب کہ وہ اس فن کے ائمہ میں شمار ہوتے ہیں۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ ''عکرمہ'' کو خارجی قرار دینے والے تو امام مالک اور امام احمد بن حنبل ہیں جن کے اقوال ہم ذکر کر چکے ہیں تو کیا عکرمہ کو خارجی قرار دینا ایسا عمل ہے جس سے اسلام میں شک کیا جاتا ہے تو پھر امام مالک اور امام احمد حنبل کے اسلام میں شک کیا جائے گا۔ اور ایسا ممکن نہیں ہے کہ ان ائمہ ہدیٰ کے اسلام میں شک کیا جائے۔ اس لئے ہمارے نزدیک حضرت یحییٰ بن معین کا یہ قول کہ ''جو عکرمہ کی برائی کرے اس کے اسلام میں شک کیا جائیگا۔'' ان کی طرف اس کا انتساب درست نہیں ہے اور یہ مصنوعی محسوس ہوتا ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب

عکرمہ کے بارے میں امام بخاری نے لکھا ہے:

لیس لاحد من اصحابنا الا وهو یحتج بعکرمة۔(۲)

یعنی ہمارے تمام اساتذہ حدیث عکرمہ کی روایت سے احتجاج کرتے ہیں یعنی اسے مانتے ہیں۔ لہٰذا یہ احتجاج اس کے عدم خارجیت پر دلالت کرتا ہے۔

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۸۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۹۔

اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری عکرمہ سے ذاتی طور پر مطمئن نہیں ہیں۔ اس لئے انہوں نے ذاتی حوالے سے کوئی بات نہیں کی بلکہ اس معاملہ کو اساتذہ پر ڈال دیا ہے۔ جس طرح مدرسین کی عادت ہوتی ہے کہ جہاں دلیل کمزور پڑی وہاں "ھکذا قال استاذی" کہہ کر طالب علم کے دل میں جو استاذ کے استاذ کی عقیدت ومحبت ہوتی ہے۔ اس سے فائدہ اُٹھا کر طالب علم کے لبوں پر مہر سکوت لگا دی۔ امام بخاری کے پاس اس مقام میں کوئی دلیل ہوتی تو وہ اسے پیش کرتے۔ انہوں نے اساتذہ کا دباؤ ڈال کر خاموش ہونے پر مجبور کر دیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ امام بخاری خوارج کی روایت قبول کرتے ہیں اور انہوں نے نامور خارجی سردار عمران بن حطان کی روایت کو اپنی صحیح میں درج کیا ہے۔ امام ابن حجر نے ہدی الساری میں خوارج اور دوسرے بدعقیدہ لوگوں کی وہ روایات جو امام بخاری نے اپنی صحیح میں درج کی ہیں، ان رُواۃ کی ایک فہرست دی ہے جس میں ''عکرمہ'' بھی شامل ہیں۔ اس لئے "وھو یحتج بعکرمہ" کے جملے سے ''عکرمہ'' کی خارجیت کی نفی کا اثبات نہیں کیا جا سکتا۔ حضرت عبدالعزیز پرہاروی نے لکھا ہے کہ:

من مات مرتداً بطلت صحبته وردت روایته کربیعه بن امیه بن خلف الجمحی، اسلم یوم الفتح وشهد حجة الوداع وروی الحدیث بعد وفاته علیه السلام ثم اغضبه بعض المسلمین فی خلافة عمر رضی الله عنه فتنفر ولحق بالروم ومات والعجب من احمد رحمة الله علیه حیث اخرج حدیثه فی المسند، ولعله لم یقف علی ردته۔(۱)

جو شخص مرتد ہو کر مر گیا اس کی صحبت رسول باطل ہو جائے گی یعنی اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اور اس کی روایت رد کر دی جائے گی۔ جیسے ربیعہ بن امیہ بن خلف جمحی ہیں۔ انہوں نے فتح مکہ کے روز اسلام قبول کیا، حجۃ

۱۔ کوثر النبی، ص ۷۷۔

الوداع میں شریک رہے اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وفات کے بعد
حدیث کی روایت کی۔ پھر امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی
خلافت کے زمانہ میں بعض مسلمانوں نے ان پر غضب کیا تو وہ فرار ہو
کر روم چلے گئے اور وہیں مر گئے۔ امام احمد بن حنبل پر تعجب ہے کہ
انہوں نے اس کی روایت اپنی مسند میں لکھی ہے۔ شاید وہ اس کے مرتد
ہونے سے آگاہ نہیں ہوں گے۔

تو جس طرح امام احمد بن حنبل کا ربیعہ بن امیہ کی روایت مسند میں لکھنا ان کے عدم کفر یعنی ان کے کافر نہ ہونے پر دلیل نہیں بن سکتی اسی طرح امام بخاری کا عکرمہ کی روایت اپنی صحیح میں لکھ دینے سے ان کی عدم خارجیت پر دلیل نہیں ہوسکتی۔ نہ وہ ربیعہ بن امیہ کے عدم کفر کو مستلزم ہے اور نہ یہ عکرمہ کی عدم خارجیت کو مستلزم ہے۔ حضرت پرہاروی قدس سرہ حضرت امام احمد حنبل کی طرف سے اعتذار کرتے ہوئے ان کی عدم اطلاع کا ذکر کرتے ہیں۔ مگر وہ ''لعل'' سے اس بات کو بیان کرتے ہیں، جو شک کے لئے ہوتا ہے اور جس میں ''امید'' ہی کی جا سکتی ہے۔ اس لئے اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ انہوں نے حقیقت کو جانتے ہوئے لکھا ہو اور اس کے پرانے اور گزشتہ دور کا اعتبار کیا ہو۔

اور تیسری بات یہ ہے علماء حدیث مجروح راوی سے روایت میں ہچکچاہٹ سے کام لیتے ہیں۔ ایک مجروح تو حفظ و عدالت کی وجہ سے ہوتا ہے اور دوسرا مجروح عقیدہ و نظریہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور وہ شخص جو اہلسنت کے عقائد و نظریات کے خلاف ہو اور ان کے برعکس عقائد و نظریات کا حامل ہو تو علماء حدیث اس کی روایت سے گریز کرتے ہیں۔ حضرت خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

اختلف اهل العلم فی السماع من اهل البدع والاهواء،
كالقدرية والخوارج و الرافضة وفی الاحتجاج بما يروونه
فمنعت طائفة من السلف حجة ذلك، لعله انهم كفار، عند
من ذهب الی اكفار المتاولين، وفساق عند من لم يحكم

بکفر متاول، وممن لا یروی عنه ذلک مالک بن انس۔(۱)

اہل علم نے اہل بدعت اور اہل اہواء یعنی قدریہ، خوارج اور رافضہ کی حدیث کی سماعت اور اسے حجت و دلیل بنانے میں اختلاف کیا ہے اور سلف کی ایک جماعت نے اس کی صحت کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ شاید کہ وہ کفار ہوں۔ ان لوگوں کے نزدیک جو متاولین کی بھی تکفیر کرتے ہیں اور فساق ہوں ان لوگوں کے نزدیک جو ان کی تکفیر کا حکم نہیں کرتے اور جو شخص ان سب سے روایت نہیں کرتے وہ امام مالک ہیں۔

یعنی حضرت امام مالک علیہ الرحمہ ان میں سے کسی گروہ کی بھی روایت قبول نہیں کرتے تھے۔ مگر علماء حدیث کی ایک دوسری جماعت بھی ہے اور جو اکثریت میں ہے ان کا مؤقف یہ ہے حضرت خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

کثیر من العلماء تقبل اخبار غیر الدعاۃ من اهل الاهواء، فاما الدعاۃ فلا یحتج باخبارهم، وممن ذهب الی ذلک ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل۔(۲)

علماء حدیث کی کثرت ان اہل اہواء کی روایت کو قبول کرتی ہے جو اپنے نظریات کی دوسروں کو دعوت نہیں دیتے اور ان میں سے وہ لوگ جو دوسرے لوگوں کو دعوت دیتے ہیں۔ ان کی روایت کو حجت اور دلیل نہیں بنایا جائے گا۔ اور امام احمد بن حنبل کا بھی یہی طریقہ کار ہے اور یہی ان کا مؤقف ہے۔

یعنی جو لوگ اپنے غلط مذہب کے فعال کارکن ہیں ان کی روایت قبول نہیں کی جائے گی اور جو لوگ غیر فعال کردار ادا کر رہے ہیں ان کی روایت قبول کی جائے گی۔

حضرت حافظ زین الدین عراقی اس نکتہ پر لکھتے ہیں:

۱۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۱۹۴۔ ۲۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۱۹۵۔

لیس بین اھل الحدیث من ائمتنا خلاف ان الصدوق المتقن اذا کان فیہ بدعۃ ولم یکن یدعو الیھا، انما الاحتجاج باخبارہ جائز فاذا دعی الی بدعتہ سقط الاحتجاج باخبارہ۔(۱)

ہمارے ائمہ علم حدیث میں اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب کوئی راوی صدوق اور متقن ہو اگرچہ اس میں بدعات موجود ہوں لیکن ان بدعات کا داعی نہ ہو تو اس کی روایت کو حجۃ بنانا اور اس سے دلیل پکڑنا جائز ہے اور جب وہ اس بدعت کا داعی بھی ہو تو پھر اس کی روایت کو حجت و دلیل بنانے کا حکم ساقط ہو جائے گا۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ علماء حدیث کی ایک بڑی جماعت اس مؤقف کی حامل ہے کہ ان کے ہاں راوی اگر بدعتی ہو تو اس کے داعی اور غیرداعی ہونے کا اعتبار ہوگا۔ حضرت خطیب بغدادی نے اس پر بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔ حضرت عبدالرحمٰن بن مہدی کا قول ہے:

من رای رایا ولم یدع الیہ احتمل، ومن رای رایا ودعا الیہ فقد استحق الترک۔(۲)

جو شخص کسی بدعتی کو دیکھے اور وہ اس بدعت کا داعی نہیں ہے تو اس کی روایت قبول کرنے کا احتمال ہے۔ اور جو شخص کسی بدعتی کو دیکھے کہ وہ اس بدعت کی اشاعت بھی کر رہا ہے تو ترک کرنے کے مستحق ہے۔

حضرت عبدالرحمٰن نے اس حوالے سے بڑے محتاط کلمات کا استعمال کیا ہے کہ غیر داعی کی روایت قبولیت کا احتمال اور داعی کی روایت ترک کا استحقاق رکھتی ہے۔ گویا مجبوری کی صورت میں قبولیت جائز ہے۔ حضرت عبداللہ بن مبارک سے علی بن حسن نے سوال کیا۔

سمعتَ من عمرو بن عبید فقال بیدہ ھکذا ای کثرۃ، قلت

۱۔ کتاب الایضاح والتقیید، ص۱۵۰۔ ۲۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص۲۰۳۔

لم لا تسمیه و انت تسمی غیره من القدریه، قال لأن هذا کان راساً۔(۱)

آپ نے ''عمرو بن عبید'' سے روایات کا سماع کیا ہے تو انہوں نے ہاتھ کے اشارہ سے کہا بہت زیادہ روایات ان سے سماع کی ہیں تو میں نے کہا کہ آپ ان کا نام کیوں نہیں لیتے جب کہ فرقہ قدریہ کے دوسرے لوگوں سے آپ روایت کرتے ہوئے ان کا نام لیتے ہیں تو انہوں نے جواب دیا کہ ''عمرو بن عبید'' قدریہ کا رئیس اور سردار تھا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ''عمرو بن عبید'' قدریہ کا سربراہ ہونے کی وجہ سے داعی بھی تھا اور اس لئے حضرت عبداللہ بن مبارک داعی کا نام نہیں لیتے اور اس کی روایت بیان نہیں کرتے۔ اسی طرح ابراہیم حربی روایت کرتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل سے کہا گیا کہ

یا ابا عبداللہ سمعت من ابی قطن القدری؟ قال لم اره داعیة ولو کان داعیه لم اسمع منه۔(۲)

اے ابوعبداللہ کیا آپ نے ابوقطن قدری سے روایت کی سماعت کی ہے تو امام احمد حنبل نے جواب میں فرمایا میرے نزدیک وہ قدری تو ہے مگر داعی نہیں ہے اور اگر وہ داعی ہوتا تو میں اس سے سماعت نہ کرتا۔

اسی طرح محمد بن عبدالعزیز کہتے ہیں کہ میں نے احمد بن حنبل سے سوال کیا کہ:

ایکتب عن المرجی والقدری؟ قال نعم یکتب عنه اذ لم یکن داعیاً۔(۳)

کیا مرجئہ اور قدریہ سے روایت لکھنا جائز ہے تو آپ نے فرمایا کہ ہاں اگر داعی نہ ہوں۔

یعنی اگر داعی ہو تو اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت

۱۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص۲۰۳۔ ۲۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص۲۰۴۔

۳۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص۲۰۵۔

کی سماعت وقبولیت میں قدریہ اور مرجۂ ہونے میں رکاوٹ نہیں ہے۔ ابراہیم بن عبداللہ ختلی کہتے ہیں کہ:

سمعت یحییٰ بن معین ذکر حُسَیْنًا الاشقر، فقال من الشیعة الغالیة الکبار، قلت و کیف حدیثه قال : لا باس به، قلت صدوق؟ قال نعم۔(۱)

میں نے یحییٰ بن معین کو ''حسین الاشقر'' کا ذکر کرتے ہوئے سنا۔ انہوں نے کہا وہ بہت غالی شیعوں میں سے تھا تو میں نے کہا ان کی روایت کردہ حدیث کا کیا حکم ہے تو انہوں نے جواب میں کہا کہ ''لاباس بہ'' تو میں نے کہا کہ کیا وہ صدوق ہے تو انہوں نے کہا کہ ہاں وہ صدوق ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء حدیث نے قدریہ، مرجۂ، شیعہ اور خوارج کی روایت سماعت کی ہے اور اسے قبول بھی کیا ہے۔ ان میں سے غیر داعی کی روایت تو قبول کی ہے اس لئے کہ انہیں اس سے چارہ نہیں تھا۔ اس وقت کے بدعتی فرقوں نے علمی طور پر اور کردار کے لحاظ سے اپنے آپ کو اتنا مضبوط بنا لیا تھا کہ اس وقت کے علماء اہلسنّت ان کی روایت قبول کرنے پر مجبور تھے اور انہیں اس سے چارہ نہیں تھا۔ اور ان کی مجبوری اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ ''دعاۃ غلاۃ'' کی روایت بھی قبول کرنی پڑتی تھی۔ علی بن المدینی کہتے ہیں:

قلت یحییٰ بن سعید القطان ان عبدالرحمٰن بن مهدی قال انا اترک من اهل الحدیث کل من کان راساً فی البدعة، فضحک یحییٰ بن سعید فقال کیف یصنع بقتاده، کیف یصنع بعمر بن ذر الهمدانی، کیف یصنع بابن ابی رواد، وعد یحییٰ قوماً امسکت عن ذکرهم، ثم قال یحییٰ، ان ترک عبدالرحمٰن هذا الضرب ترک کثیراً۔(۲)

۱۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۲۰۸۔ ۲۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۲۰۵۔

میں نے یحیٰ سے کہا کہ عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں میں اہل حدیث
میں سے ہراس راوی کو ترک کر دیتا ہوں جو بدعتیوں کا سردار ہو تو یحیٰ
نے مسکراتے ہوئے کہا تو پھر قتادہ کا کیا کیا جائے گا تو پھر عمر بن ذر
ہمدانی کا کیا کیا جائے گا، تو پھر ابن ابی رواد کا کیا کیا جائے گا۔ اور یحیٰ
نے بہت سے لوگوں کا ذکر کیا جن کے نام سے میں سکوت کرتا ہوں۔
پھر یحیٰ نے کہا اگر عبدالرحمٰن ایسے لوگوں کو ترک کریں گے تو بہت سے
لوگوں کو ترک کریں گے۔

قارئین کرام! اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بدعقیدہ مذہبی فرقوں نے اپنے آپ کو علمی طور پر کتنا مضبوط کر رکھا تھا کہ علم حدیث میں ان کے ذکر کے بغیر بات بنتی ہی نہیں تھی اس لئے علماء اہلسنّت علم حدیث میں ان کا ذکر کرنے پر مجبور تھے۔ اور یہ روایت اس کی زندہ مثال ہے۔ ابوعبید محمد بن علی آجری کہتے ہیں کہ میں نے ابوداؤد سلیمان ابن الاشعث کو کہتے ہوئے سنا ہے۔

لیس فی اصحاب الاھواء اصح حدیثا من الخوارج ثم ذکر عمر ان بن حطان و اباحسان الاعرج۔(۱)

تمام اہل اہواء میں سے حدیث کی روایت میں سب سے زیادہ صحیح
حدیث روایت کرنے والے خوارج میں سے ہیں پھر انہوں نے عمران
بن حطان اور ابوحسان الاعرج کا نام لیا۔

عمران بن حطان خوارج کی مشہور شخصیت ہیں اور ابوحسان الاعرج کے بارے امام عسقلانی لکھتے ہیں:

صدوق رمی برای الخوارج۔(۲)

صدوق تھے اور مذہب خوارج کی طرف منسوب تھے۔

اور خطیب نے لکھا "کان حروریا" یعنی وہ خوارج کے فرقہ حروریہ میں سے تھے۔ اور عمران بن حطان کے بارے میں حضرت ابن حجر عسقلانی نے لکھا ہے۔

۱۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۲۰۷۔ ۲۔ تقریب التہذیب، ص ۴۰۱۔

عمران بن حطان السدوسی الشاعر المشهور کان یری رای الخوارج، قال ابو العباس المبرد : کان عمران راس القعدیه من الصفریة وخطیبهم وشاعرهم. والقعدیة قوم من الخوارج کانوا یقولون بقولهم ولا یرون الخروج بل یزینونه وکان عمران داعیة الی مذهبه وهو الذی رثی عبدالرحمٰن بن ملجم قاتل علی علیه السلام۔(۱)

عمران بن حطان سدوسی مشہور شاعر ہیں، خوارج کا مذہب رکھتے تھے۔ ابوالعباس مبرد نے کہا ہے کہ عمران خوارج کے فرقہ صفریہ کی شاخ قعدیہ کے سردار تھے، ان کے خطیب اور شاعر تھے اور قعدیہ خوارج میں ایک گروہ تھا اور ان کی سی بات کرتا تھا۔ اور خروج کا قائل نہیں تھا۔ اور عمران اپنے مذہب کا داعی تھا اور امیر المؤمنین حضرت علی علیہ السلام کے قاتل عبدالرحمٰن بن ملجم کا مرثیہ کہا تھا۔

حضرت ابویعلیٰ موصلی، عمران بن حطان کے بارے میں لکھتے ہیں۔

کان عمران حروریا وکان یری السیف علی اهل القبلة۔(۲)

یعنی عمران بن حطان خوارج کے فرقہ حروریہ میں سے تھا اور اہل قبلہ کا قتل جائز سمجھتا تھا۔

حضرت عبدالقاہر بغدادی لکھتے ہیں:

کل الصفریة یقولون بموالاة عبدالله بن وهب الراسبی وحرقوص بن زهیر واتباعهما من المحکمة الاولیٰ ویقولون بامامة ابی بلال مرداس الخارجی بعدهم وبامامة عمران ابن حطان السدوسی بعد ابی بلال۔

۱۔ ہدی الساری، ص ۶۱۰۔ ۲۔ مسند ابی یعلیٰ موصلی، ج ۳، ص ۲۳۹۔

فرقہ صفریہ کے تمام لوگ یہ بات کہتے ہیں کہ خوارج کے ابتدائی رہنما عبداللہ بن وھب راسبی اور حرقوص بن زہیر اور ان دونوں کے اتباع تھے اور ان کے بعد وہ ابو بلال مرداس خارجی کی امامت کو قبول کرتے ہیں اور اس کے بعد عمران بن حطان سدوسی کی امامت کے قائل ہیں۔ اور یہ عبداللہ بن وھب اور حرقوص بن زہیر وہ لوگ ہیں جنہیں حضرت عدی بن حاتم نے مارقین عن الھدی کہا ہے۔ اور یہ دونوں معرکہ حروراً میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جنگ کرتے ہوئے قتل ہوئے اور یہ حروری بھی ہیں اور صفری بھی۔ ابو بلال مرداس کو حضرت عبدالقاہر بغدادی نے خارجی لکھا ہے۔ اس لئے کسی حروری اور صفری کو خارجی کہنا درست ہے۔ شیخ عبدالقاہر بغدادی مزید لکھتے ہیں:

فلما قتل مرداس اتخذت الصفرية عمران بن حطان اماماً وهو الذی رثی مرداسا بقصائد يقول فی بعضها

انكرت بعدک ما قد كنت اعرفه　　ما الناس بعدک يا مرداس بالناس

وكان عمران بن حطان هذانا سكا شاعراً شديداً فی مذهب الصفريه۔ (۱)

یعنی مرداس کے قتل کے بعد صفریہ نے عمران بن حطان کو امام بنایا اور اس نے مرداس کا مرثیہ لکھا اور پھر لکھا کہ وہ "**شديداً فی مذهب الصفريه**" کہ وہ صفریہ مذہب میں شدت پسند تھا۔

اس سے عمران بن حطان کا مذہب خارجی ہونے کا ثبوت ایسی حقیقۃ الحقائق ہے جس کا انکار امر ممکن نہیں ہے۔

ان تمام باتوں کے باوجود حضرت ابن حجر لکھتے ہیں:

قدو ثقه العجلی وقال قتادہ لايتهم فی الحديث۔ (۲)

۱۔ الفرق بین الفراق، ص ۵۵۔　　۲۔ ہدی الساری، ص ۶۱۱۔

عجلی نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے اور قتادہ نے کہا ہے کہ وہ متہم فی الحدیث نہیں تھے۔

قتادہ قدریہ فرقہ سے تعلق رکھتے تھے اور عمران بن حطان جن کی توثیق کی جارہی ہے، وہ خوارج میں سے تھے۔ گویا ایک قدری خارجی کی حمایت میں بول رہا ہے اور علماء اہلسنت کی بے بسی کا عالم دیکھیے کہ وہ اس سب کے باوجود توثیق کی سند جاری کر رہے ہیں۔

امام ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں:

ولید بن کثیر، قال الآجری عن ابی داؤد ثقة الا انه اباضی وقال الساجی و کان اباضیاً ولکنه کان صدوقاً۔(۱)

آجری نے ابوداؤد سے روایت میں کہا کہ ولید بن کثیر ثقہ ہیں مگر یہ کہ وہ خوارج کے فرقہ اباضیہ سے تعلق رکھتے ہیں۔اور ساجی نے بھی کہا کہ وہ اباضی تھے لیکن صدوق تھے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ خوارج کی روایت علماء حدیث نے قبول کی ہے اور امام بخاری نے بھی ولید بن کثیر کے خارجی ہونے کے باوجود اس کی روایت اپنی صحیح میں لکھی ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ عکرمہ کی روایت چونکہ امام بخاری نے لکھی ہے۔ اس لئے ''وہ عکرمہ کی عدم خارجیت پر دلیل ہے۔'' تو صورت حال اس طرح نہیں ہے۔ اور پھر امام ابن حجر خارجی بھی کہہ رہے ہیں اور صدوق بھی کہہ رہے ہیں۔ یہ اس کی دلیل ہے کہ روایت کی قبولیت میں خارجیت سدراہ اور رکاوٹ نہیں ہو رہی ہے۔ حضرت ملا علی قاری نے خوارج کے بارے میں لکھا ہے کہ:

قدروی ابن ابی حاتم عن شیخ من الخوارج انه کان یقول بعد ما تاب : انظروا عمن تاخذون دینکم، فانا کنا اذا هوینا امراً صیرناه حدیثا. زاد غیره فی روایة ونحتسب الخیر فی اضلالکم۔(۲)

امام ابن حاتم رازی نے خوارج کے ایک شیخ سے روایت کرتے ہوئے

۱۔ تہذیب التہذیب، ج ۱۱، ص ۱۳۱۔ ۲۔ شرح شرح نخبة الفکر، ص ۴۴۸۔

کہا ہے کہ اس نے توبہ کرنے کے بعد کہا کہ جن لوگوں سے تم دین کی
کوئی بات لیتے ہو ان کے بارے میں تحقیق و تفتیش کر لیا کرو اس لئے
کہ ہم جب خارجی ہوتے تھے تو کسی بات کو پسند کرتے تھے تو اسے
حدیث بنا لیتے تھے اور بعض حضرات نے اس کی طرف سے یہ ایک
زیادہ بات بھی کی ہے کہ ہم تمہیں گمراہ قرار دینے میں بھلائی سمجھتے تھے۔

اس روایت کا مطلب یہ ہوا کہ خوارج بھی کوئی ''مجسمہ صدق'' نہیں تھے وہ بھی جھوٹ بولتے تھے بلکہ حضور علیہ السلام کی طرف جھوٹی بات منسوب کر کے "مقعدہ من النار" کے مستحق ہوتے تھے۔ اس لئے ان کی روایت قبول کرنے میں احتیاط ضروری ہے۔

اور عکرمہ کا حال علماء حدیث کے نزدیک مختلف فیہ ہے بعض نے انہیں واعی سمجھا اور ان کی روایت قبول نہیں کی اور بعض نے بدعتی تو جانا مگر اس بدعت کا داعی ہونا ان کے علم میں نہیں آیا اس لئے انہوں نے اس کی روایت قبول کی۔ امام بخاری عکرمہ پر ہونے والی جرح کو جانتے تھے۔ حضرت شہرزوری لکھتے ہیں:

ذكر الخطيب الحافظ انه مذهب الائمة من حفاظ الحديث ونقاده مثل البخاری و مسلم وغيرهما، ولذلک احتج البخاری بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كعكرمه مولى ابن عباس و كاسمعيل بن ابی اويس و عاصم بن علی و عمرو بن مرزوق وغيرهم۔ (۱)

بعض ائمہ حدیث جرح مفصل کو قبول کرتے ہیں ان کا ذکر کرتے ہوئے حضرت شہرزوری نے کہا کہ حافظ خطیب بغدادی نے کہا کہ یہ مذہب ائمہ حفاظ حدیث اور ناقدین کا ہے جیسے بخاری اور مسلم ہیں۔ اس لئے امام بخاری نے ایسی ایک جماعت راویانِ حدیث کو دلیل بنایا ہے جن پر پہلے جرح ہو چکی تھی جیسے عکرمہ مولیٰ ابن عباس، اسمٰعیل بن ابی اویس، عاصم بن علی اور عمرو بن مرزوق ہیں۔

۱۔ مقدمہ ابن الصلاح، ص ۵۱۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عکرمہ پر خارجی ہونے کی جرح سے وہ واقف تھے۔ اس کے باوجود ان کی روایت قبول کی ہے۔ گویا یہ کام امام بخاری نے بے خیالی میں نہیں کیا بلکہ آگاہی سے کیا ہے۔ تاہم عکرمہ کو داعی نہ ماننا درست نہیں ہے۔ وہ خوارج کے داعیوں میں سے تھے۔ مگر امام بخاری کے رویہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خوارج کے داعی اور غیر داعی ہونے میں کوئی فرق نہیں کرتے اس کی دلیل عمران بن حطان کی روایت بخاری میں لانا ہے۔

حضرت عبدالعزیز پرہاری قدس سرہ لکھتے ہیں:

ان البخاری اجتح بعکرمہ مولی ابن عباس و اسمٰعیل بن اویس وعاصم بن علی ومسلم بن سوید وھؤلاء سبق الطعن فیھم فدل علی انھم لا یقبلوا الجرح الامفسراً۔(۱)

امام بخاری نے عکرمہ مولیٰ ابن عباس کی روایت سے احتجاج کیا ہے اور اسی طرح اسمٰعیل بن اویس، عاصم بن علی اور مسلم بن سوید اور یہ وہ لوگ ہیں جن کے بارے میں طعن ہو چکا تھا تو امام بخاری کا یہ طریقہ کار اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ جرح مفسر ہی کو قبول کرتے تھے۔

لیکن ہم اس بات کی وضاحت کر چکے ہیں کہ وہ خوارج کی روایت قبول کرتے تھے جن کا خارجی ہونا اظہر من الشمس تھا ان کی روایت بھی انہوں نے قبول کی ہے اور جو داعی تھے ان کی روایت بھی قبول کی ہے۔ البتہ شیعہ کے بارے میں شدت پسند تھے۔ ان کی روایت قبول کرنے میں ہچکچاہٹ کا مظاہرہ کرتے تھے۔ حضرت خطیب بغدادی لکھتے ہیں۔

سمعت ابا عبداللہ بن الاخرم الحافظ وسئل لم ترک البخاری حدیث ابی الطفیل عامر بن واثلہ؟ قال لانہ کان یفرط فی التشیع۔(۲)

محمد بن نعیم کہتے ہیں کہ میں نے ابوعبداللہ سے سنا جب کہ سوال کیا گیا کہ امام بخاری نے ابوالطفیل عامر بن واثلہ کی روایت کیوں ترک کی تو اسکے جواب میں انہوں نے کہا کہ وہ تشیع میں زیادتی کرتے تھے۔

۱۔ کوثر النبی، ص ۱۰۱۔ ۲۔ الکفایہ، ص ۲۰۸۔

یعنی غلو سے کام لیتے تھے ہم اس اتہام سے ان کی برأت کے قائل ہیں لیکن اس وقت اس میں بحث نہیں کہ ابوالطفیل میں تشیع تھا یا نہیں تھا اور اگر تھا تو اس میں غلو بھی تھا یا نہیں تھا۔ تاہم ان کی عظمت اور احترام کا سب کو خیال رکھنا چاہئے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ وہ آخری صحابی ہیں جو اس دنیا سے اُٹھے اور ان کی وفات سے حضرات صحابہ کرام کا پاکیزہ عہد ختم ہو گیا۔ ہم اس وقت یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امام بخاری تشیع میں تو کسی حد تک احتیاط کرتے تھے مگر خوارج کی روایت بے دھڑک قبول کرتے تھے۔ اس لئے امام بخاری کا کسی راوی حدیث کا اپنی صحیح میں ذکر کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ بدعتی و خارجی نہیں تھا۔ اس کے لئے ''فتح الباری'' کا مقدمہ دیکھ لینے سے حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے۔ اور چونکہ امام ابن حجر نے امام بخاری کی ہر قابل اعتراض بات کی دفاعی ذمہ داری لے رکھی ہے اس لئے وہ بعض اوقات نہایت ہی کمزور نکتہ پر زور لگاتے رہتے ہیں۔

جس طرح ہمارے زمانہ کے علماء دیوبند نے علم کے ہر شعبہ میں قدیم کتب کی نقل کر کے تالیف کا جو سلسلہ شروع کیا ہے اور لوگوں میں خود کو علمی حیثیت سے متعارف کرانے کی جو کوشش کی ہے اس میں وہ کافی حد تک کامیاب ہیں۔ اور ان کے دباؤ کا یہ عالم ہے کہ علماء اہلسنّت خواہ مخواہ ان کی کتب کا ذکر اپنی کتب میں کر کے خود کو متوازن بنانے کی سعی میں لگے رہتے ہیں۔ اسی طرح اُس زمانے میں بدعتی فرقوں کے لوگوں نے خود کو علمی حیثیت سے منوانے کی بھرپور کوشش کی ہے اور اس دور کے علماء اہلسنّت ان کی روایت لینے اور ان کو ثقہ قرار دینے پر مجبور تھے۔

اس لئے امام بخاری کا اپنی صحیح میں ''عکرمہ'' کی روایت قبول کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ خوارج میں سے نہیں تھے۔ جب امام بخاری عمران بن حطان ایسے رئیس القعدیہ انسان کی روایت قبول کر کے اپنی صحیح میں درج کر رہے ہیں تو عکرمہ کی روایت وہ کیوں درج نہیں کریں گے، جس طرح امام بخاری کا عمران بن حطان کی روایت اپنی صحیح میں درج کرنے سے اس کی خارجیت کی نفی نہیں ہوسکتی اس طرح عکرمہ کی روایت کے ذکر سے ان کی خارجیت کی نفی نہیں ہوسکتی۔ لیکن امام بخاری کا عمران بن حطان اور عکرمہ ایسے داعین

خارجیت کی روایت اپنی صحیح میں نقل کرنا علماء حدیث کے قواعد وضوابط کے خلاف ہے۔ کیونکہ یہ دونوں اپنے اپنے فرقہ کے داعی اور اس کی اشاعت کرنے والے تھے اور داعین سے روایت کرنا علماء حدیث کے اصول کے مطابق جائز نہیں ہے۔ امام ابن حجر ''ہدیۃ الساری'' میں امام بخاری کی طرف سے اعتذار کرتے ہوئے بھی عمران بن حطان کے بارے میں کوئی معقول عذر پیش نہیں کر سکے کہ آخر امام بخاری کو اس کام کی ضرورت کیوں پیش آئی ہے۔ مگر ہماری بحث اس وقت عکرمہ کے بارے میں ہے اور وہ بے شک خوارج میں سے تھے اور داعی بھی تھے۔

عکرمہ بربری کے بارے میں دیگر ائمہ کی رائے

ابوعبداللہ عکرمہ بربری کے بارے میں خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

فان عکرمہ کان اباضیاً۔(۱)

عکرمہ خوارج کے فرقہ اباضیہ سے تعلق رکھتے تھے اور ان کے سے عقائد رکھتے تھے۔

شیخ ابن قتیبہ دینوری لکھتے ہیں:

کان عکرمہ یری رای الخوارج۔(۲)

عکرمہ فرقہ خوارج کا مذہب رکھتے تھے۔

خود امام ابن حجر نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ:

عکرمہ مولٰی ابن عباس رمی برای الاباضیہ من الخوارج۔(۳)

عکرمہ مولٰی ابن عباس خوارج کے فرقہ اباضیہ کا مذہب رکھتے تھے۔

یعنی یہ علماء حدیث بھی عکرمہ کے خارجی ہونے کے قائل ہیں۔ شیخ محمد بن عبدالکریم شہرستانی خوارج کے ذکر کے آخر میں لکھتے ہیں:

۱۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۲۰۱۔ ۲۔ المعارف، ص ۲۵۹۔

۳۔ ہدیۃ الساری، ص ۶۴۸۔

ولنختم المذاهب بذكر رجال الخوارج من المتقدمين عكرمه و ابو هارون العبدی وابو الشعثاء واسمعیل بن سمیع۔(۱)

ہم خوارج کے مذاہب کے اختتام پر خوارج کے متقدمین اکابر کا ذکر کرتے ہیں ان میں عکرمہ، ابو ہارون عبدی، ابو الشعثاء جابر بن زید اور اسمٰعیل بن سمیع ہیں۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ عکرمہ خوارج کے متقدمین اکابر میں سے ہیں۔

امام ابوالحسن اشعری لکھتے ہیں:

خوارج کے اصل فرقے ازارقہ، اباضیہ، صفریہ اور نجدیہ ہیں، باقی فرقے ان کی شاخیں ہیں۔ خوارج کا حضرت علی بن ابی طالب کے کفر پر اجماع ہے۔ اسی طرح وہ حضرت معاویہ، حضرت عمرو بن العاص اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم کو بھی کافر سمجھتے ہیں اور حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے قاتل ابن ملجم کو اس آیہ کریمہ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِىْ نَفْسَهُ ابْتِغَآءَ مَرْضَاتِ اللهِ (یعنی لوگوں میں کوئی ایسا بھی ہے جو اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے اپنی جان تک صرف کردیتا ہے) کا مصداق قرار دیتے ہیں۔

امام ابوالحسن اشعری مزید لکھتے ہیں:

ان خوارج کا یہ بھی موقف ہے کہ عنقریب اللہ تعالیٰ عجم سے ایک پیغمبر پیدا کرے گا اور اس پر آسمان سے ایک ایسی کتاب نازل کرے گا جو آسمان ہی پر لکھی بھی گئی ہے اور وہ جملہ واحدہ کی صورت میں اس پر نازل ہوگی۔

یہ بھی مروی ہے کہ فرقہ البیہسیہ اہل قبلہ کو قتل کر دینا اور ان کے مال و

۱۔ الملل والنحل علی الہامش الفصل، ج۱، ص۱۸۵

دولت کو چھین لینا جائز سمجھتے ہیں۔ نیز یہ کہ اس وقت تک کسی شخص کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے جب تک اس کا عقیدہ معلوم نہ ہو۔

اپنی پوتی اور دوہتی اور بھائی کی پوتی اور دوہتی سے نکاح کرنا جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ نے صرف لڑکیوں، بھانجیوں اور بھتیجیوں ہی کو حرام ٹھہرایا ہے۔ اور ان کا کہنا ہے جس شخص نے سرسری نظر سے کسی عورت کو دیکھا یا معمولی جھوٹ بولا اور اس پر اصرار کیا تو وہ مشرک ہو گیا۔ لیکن جس نے زنا کیا، چوری کا مرتکب ہوا اور شراب بھی پی لی لیکن اصرار نہیں کیا تو وہ مسلمان ہی ہے۔

امام ابوالحسن اشعری کی طرف سے خوارج کا تعارف پیش کیا گیا ہے۔ اب ہم عکرمہ کے بارے میں ان کا فیصلہ بیان کرتے ہیں۔

خوارج جن لوگوں کو اسلاف کے زمرے میں شمار کرتے ہیں وہ یہ ہیں:

ابو الشعثاء جابر بن زید، عکرمہ، اسمٰعیل بن سمیع، ابو ہارون العبدی، ہبیرہ بن مریم، مجاہد، عمرو بن دینار۔ (۱)

امام اشعری کا مؤقف یہ ہے کہ جب خوارج خود ''عکرمہ'' کو اپنے اسلاف و اکابر میں شمار کرتے ہیں تو یہ ''عکرمہ'' کے خارجی مذہب کا ہونے پر ایک عظیم برہان ہے۔ اور خوارج کے تمام فرقوں کا امیر المؤمنین حضرت علی بن ابی طالب کے کفر پر اجماع ہے، تو گویا عکرمہ کے نزدیک حضرت علی رضی اللہ عنہ کافر ہوئے نعوذ باللہ من ذالک۔ اب وہ لوگ جو ''عکرمہ'' کو ثقہ قرار دے کر ان کی روایت کو صحیح قرار دینے پر زور دے رہے ہیں، ان کے لئے فکر کا مقام ہے۔ اس سے صحابہ اور غیر صحابہ کی حمایت کا فرق بھی معلوم ہوگا۔ اس سے فکر کے متوازن اور غیر متوازن ہونے کا بھی اندازہ ہوگا۔ شیخ عبدالقاہر بغدادی لکھتے ہیں:

ان الذین یجمع الخوارج علی افتراق مذاهبها إكفار علی و عثمان والحکمین واصحاب الجمل و کل من رضی

۱۔ مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۹۱ تا ۱۰۴ سے ماخوذ ہے۔

بتحکیم الحکمین۔(۱)

خوارج کے تمام فرقے آپس میں اختلاف کے باوجود جس چیز پر اتفاق رکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ امیر المؤمنین حضرت علی اور امیر المؤمنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہما اور حکمین یعنی حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت عمرو بن عاص اور جنگ جمل کے شرکاء اور وہ تمام لوگ جو حکمین کی تحکیم پر راضی ہیں کافر ہیں۔

اب اگر کوئی اباضی ہو، حروری ہو صفری ہو یا بیہسی ہو ان جلیل القدر صحابہ کرام کے وہ تکفیر کرتا ہے۔ حضرت ملا علی قاری لکھتے ہیں:

الخوارج حيث يقولون بكفر علي رضي الله عنه ومن تابعه وكفر معاويه رضي الله عنه ومن شايعه۔(۲)

یعنی خوارج امیر المؤمنین حضرت علی رضی اللہ عنہ اور جو ان کے تبع تھے کی تکفیر کرتے ہیں اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور جو لوگ ان کے ساتھ تھے، کی تکفیر کرتے ہیں۔

اور خوارج کی صورتِ حال کا ذکر کرتے ہوئے امام ابن کثیر **فقاتلوا ائمة الكفر** کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

مر سعد (بن ابی وقاص) برجل من الخوارج فقال الخارجی هذا من ائمة الكفر فقال سعد كذبت بل انا قاتلت ائمة الكفر رواه ابن مردويه۔(۳)

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ ایک خارجی کے پاس سے گزرے تو اس خارجی نے کہا یہ ائمۃ الکفر میں سے ہیں تو حضرت سعد نے فرمایا تو نے جھوٹ بولا ہم نے تو ائمہ کفر کو قتل کیا ہے۔

۱۔ الفرق بین الفرق، ص ۴۵۔ ۲۔ شرح فقہ اکبر، ص ۷۰۔

۳۔ تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۳۴۶۔

اس خارجی شخص نے کتنی بے باکی کا مظاہرہ کیا اور حضرت سعد جو عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، انہیں ائمۃ الکفر سے شمار کیا۔ اس لئے خوارج میں سے جو بھی ہوگا حضرات صحابہ کرام کے بارے میں اس کا نقطہ نظر ایسا ہی جارحانہ اور معاندانہ ہوگا۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آپ نے عکرمہ بربری جو تابعین میں شمار ہوتے ہیں انہیں خوارج میں شامل کر کے ان کی توہین کی ہے۔ اسکے جواب میں گزارش ہے کہ میں نے عکرمہ بربری کو خوارج میں شامل نہیں کیا بلکہ وہ ابن عباس کے منع کرنے کے باوجود خود ان میں شامل ہو گئے تھے۔ میں نے اکابر علماء حدیث کے اقوال پیش کر کے ان کی اس حیثیت کو ظاہر کیا ہے اور کسی کا خوارج میں سے ہونا تابعی ہونے کے منافی نہیں ہے۔ حضرت ذہبی نے لکھا ہے:

مرداس بن ادیہ، ابو بلال، تابعی یعد من کبار الخوارج۔(۱)

یعنی ابو بلال مرداس بن ادیہ تابعی ہیں اور خوارج کے اکابر میں شمار ہوتے ہیں، اسی طرح عمران بن حطان کے صحابی ہونے کی نفی کی گئی مگر تابعی ہونا لاریب ہے تو عکرمہ چونکہ حضرت ابن عباس کے شاگرد اور غلام تھے اس لئے ان کا تابعی ہونا طے ہے، جس طرح **یزید علیہ ما علیہ** کا صحابہ کو دیکھنا اور ان کی معیت میں رہنا طے شدہ امر ہے اور ان کی صحبت و معیت سے فائدہ نہ حاصل کر سکنا دوسری چیز ہے۔

عکرمہ بربری کی حفظ وعدالت پر بحث

حضرت امام جمال الدین مزی نے عکرمہ کے بارے میں ان علماء حدیث کا موقف بھی بیان کیا ہے جنہوں نے ان کے حفظ و عدالت پر جرح کی ہے اور انہیں ایک غیر معتبر راوی قرار دیا ہے۔ ہم ''عکرمہ'' پر اس رخ سے بحث کرنا چاہتے ہیں اور حضرت مزی قدس سرہ کا مکتوبہ اور محققہ پیش کرنا چاہتے ہیں تا کہ قارئین اس سے باخبر رہیں اور ''عکرمہ'' کے بارے میں وہ جو فیصلہ کریں اس میں وہ بے خبری کا شکار نہ ہوں۔ چنانچہ مصعب بن عبداللہ زبیری کہتے ہیں:

۱۔ میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۸۸۔

تـزوج عـكـرمـه ام سعيد بن جبير. فلما قتل سعيد بن جبير قال ابراهيم ما خلف بعده مثله۔(۱)

عکرمہ نے حضرت سعید بن جبیر کی والدہ سے نکاح کر لیا تھا۔ جب سعید بن جبیر قتل ہو گئے تو ابراہیم نے کہا کہ انہوں نے اپنے بعد اپنی مثل نہیں چھوڑی۔

ام سعید سے عکرمہ کا نکاح ایک ذاتی نوعیت کی بات ہے۔ اس پر کسی کو تعرض کی ضرورت نہیں ہے لیکن دوسرے جملہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سعید بن جبیر عکرمہ سے بڑے عالم تھے اور یہ ان کے مقابلے کے نہیں تھے۔ چونکہ دونوں بربری نسل سے تعلق رکھتے تھے اس لئے باہم قربت تھی۔ حضرت عطاء خراسانی فرماتے ہیں۔

قـلـت لسعيد بن المسيب ان عكرمه مولٰى ابن عباس يزعم ان رسـول الله صـلـى الله عـلـيـه وسـلـم تـزوج ميمونة وهو مـحـرم، فـقال كذب مخبثان، اذهب اليه فسبه، ساحدثك قـدم رسـول الله صـلـى الله عـليه وسلم وهو محرم فلما حل تزوجها۔(۲)

میں نے حضرت سعید بن میتب سے کہا کہ حضرت عبداللہ بن عباس کے مولیٰ عکرمہ یہ خیال رکھتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے اس حالت میں نکاح فرمایا کہ آپ حالت احرام میں تھے، تو انہوں نے کہا کہ اس خبیث نے جھوٹ کہا ہے۔ آپ اس کے پاس جائیے اور گالی دیجئے۔ میں آپ کو بتاتا ہوں کہ جب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام تشریف لائے تو آپ احرام کی حالت میں تھے۔ جب آپ نے احرام کھولا تو حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح فرمایا۔

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۲۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۰۔

اس روایت میں حضرت سعید بن میتب نے عکرمہ کے لئے ''کذب مخبثان''
اور ''سبۃ'' ایسے سخت کلمات استعمال کئے ہیں۔ یاد رہے کہ حضرت سعید بن میتب اجلہ تابعین
میں شمار ہوتے ہیں۔
حضرت مزی فرماتے ہیں:

قال ابن المسیب : سل عنه من یزعم انه لا یخفی عنه منه شیء یعنی عکرمه۔(۱)

حضرت ابن المسیب نے فرمایا عکرمہ سے سوال کرو جسے یہ گمان ہے کہ اس سے کوئی شئی مخفی نہیں ہے۔ یعنی اسے ہر چیز کا علم ہے۔

یہ بات حضرت ابن المسیب طنزاً فرما رہے ہیں اور ''یزعم'' اس پر دلالت کر رہا ہے
یعنی جو اپنے آپ کو اتنا بڑا عالم سمجھتا ہے اس سے سوال کرو۔ نہ یہ کہ وہ عکرمہ کی عظمت کو بیان
کر رہے ہیں۔ حضرت مزی لکھتے ہیں:

قال فطر بن خلیفه : قلت لعطاء، ان عکرمه یقول قال ابن عباس سبق الکتاب المسح علی الخفین فقال کذب عکرمه، سمعت ابن عباس یقول امسح علی الخفین وان خرجت من الخلاء۔(۲)

فطر بن خلیفہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عطاء بن ابی رباح سے کہا کہ عکرمہ کہتے ہیں کہ ابن عباس نے فرمایا کہ قرآنِ حکیم نے مسح علی الخفین کو منع کر دیا ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ عکرمہ نے جھوٹ کہا میں نے حضرت ابن عباس کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ موزوں پر مسح کرو اگرچہ خلاء سے باہر نکلے ہو۔

حضرت عطاء بن ابی رباح رضی اللہ عنہ نے عکرمہ کے بارے میں ''کذب عکرمہ'' کہا ہے جو
سخت جملہ ہے اور حضرت عطاء بن ابی رباح حضرت ابن عباس کے شاگرد ہیں۔ حضرت مزی
لکھتے ہیں:

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۱۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۱۔

قـال مسـلـم بن خالد الزنجی عن عبدالله بن عثمان بن خیثم انـه کـان جالسامع سعید بن جبیر فمر به عکرمه ومعه ناس، فـقـال لـنـا سعید بن جبیر : قوموا الیه فاسئلوہ، واحفظوا ما تسـألـون عـنـه ومـا یـجیبکم. فقمنا الی عکرمه فسألناه عن اشیـاء، فـاجـابـنـا فیهـا ثم اتینا سعید بن جبیر فاخبرناه فقال کذب۔ (۱)

مسلم بن خالد زنجی عبداللہ بن عثمان بن خیثم سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ سعید بن جبیر کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ عکرمہ ادھر سے گزرے اور ان کے ساتھ لوگ بھی تھے تو سعید بن جبیر نے ہم سے کہا کہ ان کے پاس جاؤ اور ان سے سوال کرو اور ان سے جو سوال و جواب ہوا اسے یاد رکھو تو ہم عکرمہ کے پاس پہنچ گئے تو ہم نے بعض چیزوں کے بارے میں ان سے سوال کیا تو انہوں نے ہمیں جواب دیئے تو ہم سعید بن جبیر کے پاس آئے تو وہ سوال و جواب ان کی خدمت میں گزارش کیے تو انہوں نے فرمایا عکرمہ نے جھوٹ بولا ہے۔

یہ وہی سعید بن جبیر ہیں جو عکرمہ کے سوتیلے بیٹے ہیں وہ کہہ رہے ہیں "کـــذب عـکـرمـہ" یعنی عکرمہ نے جھوٹ بولا۔ یہ سخت کلمہ ہے کہ کذب کی نسبت عکرمہ سے کی جا رہی ہے۔ لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ شہادتِ خانہ ہے۔

امام مزی لکھتے ہیں:

قـال بشـر بن المفضل عن عبدالله بن عثمان بن خیثم سالت عـکـرمـه انـا و عـبـدالله بـن سـعـیـد عـن قـولـه تعالٰی والنحل بـاسـقـات لهـا طلع نضید. قال بسوقها کبسوق النساء عند ولادتهـا، قال فرجعت الی سعید بن جبیر فذکرت ذلک له فقال کذب بسوقها طولها۔ (۲)

۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۱۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۱۔

بشر بن مفضل نے عبداللہ بن عثمان سے روایت کرتے ہوئے کہا کہ
میں اور عبداللہ بن سعید نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان والنخل باسقات لھا
طلع نضید کے بارے میں عکرمہ سے سوال کیا، تو انہوں نے کہا کہ اس
سے مراد ایسا پانی ہے جیسا عورت کے ہاں ولادت کے وقت نکلتا ہے تو
انہوں نے کہا کہ میں سعید بن جبیر کے پاس آیا تو اس بات کا ذکر کیا تو
انہوں نے کہا کہ عکرمہ نے قرآن کو جھوٹا قرار دیا ہے، اس سے مراد شجر
خرما کی لمبائی ہے۔

وہی سعید بن جبیر جو عکرمہ کے سوتیلے فرزند ہیں، اپنے سوتیلے والد کو "کاذب" ٹھہرا رہے ہیں اور ان کی تفسیر کی مذمت کر رہے ہیں۔ امام مزی لکھتے ہیں:

قال اسرائیل بن عبدالکریم الجزری عن عکرمہ انہ کرہ کراء الارض قال فذکرت ذلک سعید بن جبیر فقال کذب عکرمہ سمعت ابن عباس یقول ان امثل ما انتم صانعون استیجار الارض البیضاء سنة بسنة۔(۱)

اسرائیل بن عبدالکریم جزری عکرمہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ "زمین کے کرائے" کو مکروہ سمجھتے تھے تو میں نے اس بات کا ذکر سعید بن جبیر سے کیا تو انہوں نے فرمایا کہ عکرمہ نے جھوٹ بولا ہے۔ میں نے حضرت ابن عباس کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ تم جو صاف زمین کرائے پر چڑھاتے ہو کہ سال بسال اس کا کرایہ وصول کرو یہ بڑی واضح دلیل ہے۔

اجلہ تابعین حضرت سعید بن مسیب، حضرت عطاء بن ابی رباح اور حضرت سعید بن جبیر عکرمہ کو خبیث و کذاب کہہ رہے ہیں۔ ان کی طرف کذب کی نسبت کر رہے ہیں، انہیں بے علم قرار دے رہے ہیں: انکے عالم جلیل ہونے پر طنز کر رہے ہیں۔ حضرت مزی لکھتے ہیں:

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۱۔

قال محمد بن سیرین مایسئونی انه یکون من اهل الجنة ولکنه کذاب۔(۱)

حضرت محمد بن سیرین فرماتے ہیں کہ مجھے یہ بات بری نہیں لگتی کہ عکرمہ جنت میں چلے جائیں لیکن وہ کذاب یعنی بہت زیادہ جھوٹے ہیں۔

امام مزی مزید لکھتے ہیں:

قال محمد بن سیرین کلاماً فیه لین اسأل الله ان یمیته و یریحنا منه۔(۲)

حضرت محمد بن سیرین نے عکرمہ کے بارے میں ایسی بات کی جس میں گراوٹ تھی اور فرمایا کہ ہم اللہ تعالیٰ سے سوال کرتے ہیں کہ وہ انہیں موت دیدے اور ہمیں ان کی موت سے راحت پہنچے۔

حضرت محمد بن سیرین مشہور تابعی ہیں اور علم تعبیر الرؤیا میں صاحب کمال تھے۔ وہ عکرمہ کو کذاب قرار دے رہے ہیں اور ان کی موت کی دعائیں کر رہے ہیں۔ آخر عکرمہ بھی کوئی چیز تھے کہ لوگ ان کی غیبوبت میں ان کی موت کی دعا کر رہے ہیں۔ ظاہر ہے حضرت ابن سیرین ان کا کچھ کر سکتے تو ضرور کرتے اور موت کی دعا عاجز ہو کر ہی کی جاتی ہے۔ اس سے حضرت ابن سیرین کی بے بسی ظاہر ہوتی ہے۔ امام مزی لکھتے ہیں:

قال وهیب بن خالد سمعت یحییٰ بن سعید الانصاری وایوب ذکر عکرمه فقال یحییٰ کان کذاباً۔(۳)

وھیب کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ سے سنا کہ عکرمہ کا ذکر ہوا تو انہوں نے کہا وہ کذاب تھا۔

کذاب کوئی معمولی لقب نہیں ہے۔ بہت بڑی بات ہے۔ کسی راوی حدیث پر سب سے بڑی جرح ''کذاب'' ہے۔ اس کے بعد کوئی جرح نہیں ہے۔ اور علماء حدیث پے در پے عکرمہ کو کذاب کہے جا رہے ہیں۔ امام مزی لکھتے ہیں:

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۲۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۲۔

۳۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۲۔

قال هشام بن عبدالله بن عکرمہ مخزومی سمعت ابن ابی ذئب یقول رأیت عکرمہ مولٰی ابن عباس و کان غیر ثقة.(۱)

ہشام بن عبداللہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن ابی ذئب سے سنا کہ میں نے عکرمہ مولیٰ ابن عباس کو دیکھا ہے وہ غیر ثقہ تھے۔ یعنی ثقاہت نام کی کوئی چیز ان میں نہیں تھی۔

امام مزی لکھتے ہیں:

قال ضمر بن ربیعه عن رجاء بن ابی سلمه سمعت ابن عون یقول ما ترکوا ایوب حتی استخرجوا منه مالم یکن یرید یعنی الحدیث عن عکرمہ۔(۲)

ہم نے ابن عون کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ ایوب کو لوگوں نے اس وقت تک نہیں چھوڑا جب تک اس سے وہ بات اگلوا نہیں لی جسے ظاہر کرنے کا وہ ارادہ نہیں رکھتے تھے اور وہ عکرمہ سے حدیث کا روایت کرنا ہے۔

یعنی لوگ عکرمہ سے روایت کرنے کو معیوب سمجھتے تھے اس لئے ایوب اس بات کو چھپاتے تھے۔ آخر لوگوں نے ان سے اس کا اقرار کروا لیا۔ گویا عکرمہ اپنے خارجیانہ عقائد و نظریات کی وجہ سے اس وقت کے عوام میں معتوب تھے۔ حضرت مزی لکھتے ہیں:

قیل لداؤد بن ابی هند تروی عن عکرمہ قال هذا عمل ایوب قال عکرمہ فقلنا عکرمہ۔(۳)

داؤد بن ابی ہند سے سوال کیا گیا کہ کیا آپ عکرمہ سے روایت کرتے ہیں تو انہوں نے کہا کہ یہ کام تو ایوب بھی کرتے ہیں تو ان سے سوال کیا گیا کہ کیا ایوب عکرمہ سے روایت کرتے ہیں تو ہم نے کہا کہ ہاں ایوب عکرمہ سے روایت کرتے ہیں۔

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۲۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۳۔

۳۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۳۔

یعنی سائل کو اس لئے تعجب ہوا کہ ان کی نظر میں ''عکرمہ'' کی خارجیت کی وجہ سے کوئی وقعت نہیں تھی اس لئے داؤد اور ایوب کی عکرمہ سے روایت پر ان کو حیرت ہو رہی ہے کہ یہ لوگ عکرمہ سے روایت کرتے ہیں۔ امام مزی لکھتے ہیں:

عن احمد بن حنبل، عکرمه یعنی ابن خالد المخزومی اوثق عن عکرمه مولٰی ابن عباس۔(۱)

امام احمد بن حنبل سے مروی ہے کہ عکرمہ بن خالد، عکرمہ مولیٰ ابن عباس سے زیادہ ثقہ ہیں۔

یعنی عکرمہ کے ہم نام ایک اور عکرمہ بن خالد ہیں جو اس عکرمہ سے زیادہ مستند عالم ہیں۔ اور عکرمہ مولیٰ ابن عباس کی شہرت علم تفسیر میں مہارت کی ہے تو ان عکرمہ کے دور میں ایک دوسرے عکرمہ بن خالد ہیں جو علم تفسیر میں زیادہ پختہ اور مضبوط ہیں۔ امام مزی مزید لکھتے ہیں:

سمعت ابا عبدالله (یعنی احمد بن حنبل) قال : عکرمه مضطرب الحدیث، مختلف عنه وما ادری۔(۲)

میں نے امام احمد بن حنبل کو فرماتے سنا کہ عکرمہ کی حدیث میں اضطراب ہوتا ہے۔ اور اس کی طرف سے اس میں اختلاف ہوتا ہے اور میں نہیں جانتا ہوتا ہے۔

اور یہ بات یاد رہے کہ حدیث مضطرب دلیل اور حجت نہیں ہو سکتی۔ امام مزی لکھتے ہیں:

قال ایوب عن قتاده ما حفظت عن عکرمه الا بیت شعر (۳)

ایوب، قتادہ کا قول بیان کرتے ہیں کہ میں نے عکرمہ سے ایک شعر یاد کیا ہے۔

اور اگر یہ بات صحیح ہے تو پھر سنن ترمذی کی ''حدیث قتادہ'':

عن معمر عن قتاده عن انس۔

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۴۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۴۔

۳۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۴۔

جو حقیقت میں

عن معمر عن قتادہ عن عکرمہ۔

ہے تو وہ منقطع بھی ہے۔ لیکن حافظ صلاح الدین العلائی لکھتے ہیں:

مما سمع قتادہ عن عکرمہ فاذا ستة احادیث۔(۱)

یعنی قتادہ نے عکرمہ سے صرف چھ احادیث سماعت کی ہیں۔

لیکن امام مزی کا موقف وہی ہے جو اوپر بیان ہوا ہے کہ انہوں نے ایک شعر ہی سنا ہے اور اسے یاد رکھا ہوا ہے۔ اس سے قتادہ کی نظر میں عکرمہ کا جو مقام تھا وہ سامنے آ گیا کہ قتادہ عکرمہ سے روایت پر آمادہ معلوم نہیں ہوتے۔

امام مزی لکھتے ہیں:

سمعت یحیی بن سعید یقول، حدثونی، واللہ عن ایوب انه ذکرله ان عکرمه لا یحسن الصلوٰۃ قال: وکان یصلی۔(۲)

ابوبکر بن ابی خیثمہ نے کہا کہ میں نے علی بن المدینی کی کتاب میں دیکھا کہ میں نے یحیٰی بن سعید کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اللہ کی قسم علماء حدیث نے مجھ سے ایوب کے حوالے سے بیان کیا کہ عکرمہ اچھے طریقہ سے نماز نہیں پڑھتے تھے۔ اس نے کہا وہ نماز پڑھتے تھے۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عکرمہ نماز تو پڑھتے تھے مگر اچھے طریقہ سے نہیں پڑھتے تھے۔ اس کا ایک مطلب تو یہ ہو سکتا ہے کہ وہ نماز پڑھنے کی پابندی نہیں کرتے تھے اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ وہ نماز کی ادائیگی اچھے طریقہ سے نہیں کرتے تھے۔ دونوں میں سے کوئی بھی ہو بنیادی خامی کی نشاندہی ہو رہی ہے۔ حدیث کے راوی کی حیثیت سے یہ ایسی کمزوری ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ جس میں صلوٰۃ نہیں ہے تو اگر علماء حدیث اس کی عدالت کو چیلنج کرتے ہیں تو وہ اس معاملہ میں حق بجانب ہیں، جو شخص اللہ تعالیٰ کا حق ادا نہیں کرتا وہ بندوں کے حقوق کیا ادا کرے گا۔ اور اس کی کس بات پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔ امام

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۴۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۴۔

مزی لکھتے ہیں:

عن رشد بن کریب و رأیت عکرمه قد اقیم قائماً فی لعب النرد۔(۱)

رشد بن کریب کہتے ہیں کہ میں نے عکرمہ کو شطرنج کے کھیل میں کھڑے دیکھا۔

اہل علم اور شرفاء کے نزدیک شطرنج کا کھیل ایک معیوب امر ہے اور امام مزی نے اسے عکرمہ کا عیب سمجھ کر اس مقام میں ذکر کیا ہے۔عکرمہ اخلاق کے بھی کچھ اچھے نہیں تھے۔امام مزی لکھتے ہیں:

کان عکرمه اذا رای السؤال یوم الجمعة سبهم۔(۲)

یعنی جمعہ کے روز اگر عکرمہ سے کوئی مسئلہ پوچھتا تو وہ دشنام دینے لگتے اور یہ چیز اخلاقیات سے گری ہوئی ہے۔

اس طرح کوئی عام آدمی کسی کو عالم سمجھ کر اس سے مسئلہ پوچھنے آ جائے تو وہ سگریٹ نوشی کے دھویں کے غول کے غول اس پر پھینکتا چلا جائے یہ بھی اخلاقیات سے گری ہوئی بات ہے۔اس کام کی کوئی بھی تاویل کر لی جائے وہ مناسب نہیں ہوگی اور پھر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما پر الزام عائد کرنا کہ وہ بھی یہی کام کرتے تھے مزید نامناسب عمل ہے۔ہم حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے ملائکہ میں سے ہونے کے قائل نہیں ہیں مگر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اسوہ حسنہ اور اخلاق حمیدہ کے خلاف ان کی طرف منسوب کسی عمل کو اتنی آسانی سے قبول نہیں کر سکتے اس لئے کہ وہ درس گاہِ نبوی کے فیض یافتہ اور خانہ نبوت و بارگاہِ نبوت ﷺ کے حاضر باش ہیں اور عکرمہ تو ان کی کردار کشی کر رہے ہیں۔

امام مزی لکھتے ہیں:

قال حسن بن علی الخلال سمعت یزید بن هارون یقول قدم عکرمه البصرة فاتاه ایوب و سلیمان تیمی و یونس بن

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۴۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۶۔

عبید فبینھما ھو یحدثھم اذ سمع صوت غناء، فقال عکرمہ امسکوا ثم قال قاتلہ اللہ لقد اجاد، او قال: ما اجود ما غنّی فاما سلیمان و یونس فلم یعادوا الیہ۔(۱)

حسن بن علی خلال کہتے ہیں کہ میں نے یزید بن ھارون کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ عکرمہ بصرہ آئے تو ان کے پاس ایوب، سلیمان تیمی اور یونس بن عبید آئے۔ ان کی عکرمہ سے گفتگو ہو رہی تھی کہ کہیں سے گانے کی آواز آئی تو عکرمہ نے کہا کہ خاموش ہو جاؤ، پھر کہا کہ اللہ اسے قتل کرے بہت اچھا گا رہا ہے، یا یہ کہا کہ کیا اچھا ہے جو اس نے گایا ہے۔ یزید بن ھارون کہتے ہیں اس معاملہ کے بعد سلیمان اور یونس کبھی ان کے پاس نہیں گئے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ گانے بجانے کو سمجھتے تھے اور اس کا شوق بھی رکھتے تھے۔ اور علماء حدیث اس عمل کو راویانِ حدیث میں عیب سمجھتے تھے اور امام مزی نے اسے عیب سمجھ کر ہی اس مقام میں ذکر کیا ہے اور سلیمان اور یونس پھر کبھی ان کی محفل میں نہ گئے۔ انہوں نے بھی اس عمل کو عیب راوی سمجھا۔ ایوب بصری ایک حد تک عکرمہ کے حامی ہیں اور ان کا دفاع کرتے ہیں۔ مگر امام مزی ایوب بصری کے حوالے سے لکھتے ہیں:

قال احمد بن سلیمان عن اسمٰعیل بن علیہ ذکر ایوب عکرمۃ فقال کان قلیل العقل، اتیناہ یوماً فقال واللہ لاحدثنکم فمکثنا ساعۃ فجعل یحدثنا، ثم قال ایحسنکم مثل ھذا، قال وبینا انا عندہ یوماً وھو یحدثنا اذا رای اعرابیاً فقال ھاہ الم ارک بارض الجزیرۃ او غیرھا فاقبل و ترکنا۔(۲)

احمد بن سلیمان نے اسمٰعیل بن علیہ سے روایت کرتے ہوئے کہا ہے

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۹۳۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۹۳۔

کہ ایوب نے عکرمہ کا ذکر کیا اور کہا وہ قلیل العقل تھے۔ ایک دن ہم ان کے پاس گئے تو انہوں نے کہا اللہ کی قسم میں آپ سے حدیث بیان کرتا ہوں۔ چنانچہ ہم تھوڑی دیر ٹھہرے تو وہ حدیث بیان کرنے لگے پھر کہا کیا تمہیں اس طرح کی خوبی کہیں اور بھی نظر آئی۔ ایوب نے کہا اس طرح میں ایک دن عکرمہ کے پاس تھا اور وہ احادیث بیان کر رہے تھے کہ انہوں نے ایک دیہاتی کو دیکھا تو اس نے کہا کیا ایسا نہیں ہے کہ میں نے آپ کو ارض جزیرہ یا اس کے علاوہ کہیں اور دیکھا ہے تو اس کی طرف متوجہ ہو گئے اور ہم نے ان کی محفل چھوڑ دی۔

ان کے قلیل العقل ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ وہ نسیان کی وجہ سے ایک بات دوسری بات میں ملا دیتے تھے۔ خود ستائی بھی کرتے تھے اور بیان حدیث کا اہتمام نہیں کرتے تھے۔ تساہل سے کام لیتے تھے۔ امام مزی لکھتے ہیں:

قال الاعمش عن ابراهیم، لقیت عکرمه فسألته عن البطشة الکبریٰ قال یوم القیٰمه، فقلت ان عبدالله کان یقول یوم بدر، فاخبرنی من ساله بعد ذلک فقال یوم بدر۔(۱)

اعمش نے ابراہیم سے روایت کرتے ہوئے کہا۔ میں نے عکرمہ سے ملاقات کی تو ان سے ''بطشۃ الکبریٰ'' کے بارے سوال کیا تو انہوں نے کہا یوم قیامت مراد ہے۔ میں نے کہا عبداللہ بن عباس کہتے تھے کہ اس سے مراد یوم بدر ہے۔

مجھے یہ اطلاع پہنچی ہے اس کے بعد ان سے اس بارے میں جس نے بھی سوال کیا تو انہوں نے کہا اس سے مراد یوم بدر ہے۔

اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہت بھولے آدمی تھے۔ اپنے شعبہ میں پختہ کار آدمی نہ تھے، جس نے جدھر لگایا ادھر لگ گئے۔

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۵۔

حضرت امام مزی لکھتے ہیں:

قال القاسم : ان عکرمه کذاب یحدث غدوة حدیثا یخالفه عشیة، رواه روح بن عباده عن عثمان بن مره نحوه۔(۱)

قاسم نے کہا کہ عکرمہ کذاب ہے یعنی بہت جھوٹا ہے۔ صبح ایک حدیث بیان کرتا ہے، شام کو اس کے خلاف بیان کرتا ہے۔ روح بن عبادہ نے عثمان بن مرہ سے بھی اس طرح کا قول بیان کیا ہے کہ صبح ایک حدیث بیان کرتا اور شام کو اس کے خلاف بیان کرتا ہے۔

"اِنَّ عِکْرَمَہ کَذَّابٌ" کے کلمات بہت زیادہ شدت کے حامل ہیں۔ یہ انتہائی درجہ کی جرح ہے۔ اس کے بعد جرح کے لئے کوئی کلمات نہیں ہیں۔ امام مزی لکھتے ہیں:

القاسم بن مَعْن بن عبدالرحمٰن قال حدثنی ابی عن عبدالرحمن قال : حدث عکرمه بحدیثٍ فقال سمعت ابن عباس یقول کذا و کذا. قال فقلت یا غلام هات الدواة والقرطاس فقال اعجبک، قلت نعم قال ترید ان تکتبه، قلت نعم قال انما قلت برای۔(۲)

قاسم کہتے ہیں کہ مجھ سے میرے باپ نے عبدالرحمٰن سے بیان کیا کہ انہوں نے کہا کہ عکرمہ نے حدیث بیان کی تو یہ کہا کہ میں نے ابن عباس کو اس اس طرح کہتے ہوئے سنا تو میں نے آواز دی کہ اے لڑکے دوات اور کاغذ لے آؤ تو عکرمہ نے یہ کہا کہ کیا آپ کو یہ بات پسند آئی ہے تو میں نے کہا جی ہاں پسند آئی ہے تو عکرمہ نے کہا کہ آپ اس کے لکھنے کا ارادہ رکھتے ہو تو میں نے جی ہاں کہا۔ تو عکرمہ نے کہا کہ میں تو اپنی رائے سے یہ باتیں کر رہا تھا۔

عکرمہ کا یہ طرز عمل کسی تبصرہ کا محتاج نہیں ہے۔ یہ باتیں ایک متوازن آدمی سے ظہور پذیر نہیں

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۶۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۶۔

ہو سکتیں۔ اگر علماء حدیث عکرمہ پر جرح کرتے ہیں تو اس کا موقع عکرمہ خود فراہم کر رہے ہیں۔ امام مزی لکھتے ہیں:

قال سعيد وكان عكرمه يحدث بالحديث. ثم يقول في نفسه ان كان كذلك۔(۱)

سعید کہتے ہیں کہ عکرمہ حدیث بیان کرتے تھے اور آخر میں آہستہ سے کہہ دیتے تھے کہ اِنْ كَانَ كَذٰلِكَ یعنی اگر یہ بات اسی طرح ہے تو:

امام مزی لکھتے ہیں:

كان قليل العقل خفيفاً كان قد سمع الحديث من رجلين، وكان اذا سئل حدث به عن رجل ثم يسأل عنه بعد ذلك فيحدث به عن الآخر، وكانوا يقولون : ما اكذبه۔(۲)

عکرمہ کم عقل، ہلکے آدمی تھے، ان کی صورت حال یہ تھی کہ وہ دو آدمیوں سے حدیث سنتے تھے۔ اور جب ان سے سوال کیا جاتا تو وہ ایک آدمی سے روایت کرتے مگر جب دوبارہ اس کے بارے میں سوال کیا جاتا تو وہ دوسرے سے اسے روایت کر دیتے اور سامعین کہتے کہ دیکھو اس نے کتنا جھوٹ بولا ہے۔

یعنی عکرمہ کو کم عقل اور خفیف کہا جا رہا ہے اور پھر ان کے حافظہ کی کمزوری کو بیان کیا جا رہا ہے اور پھر انہیں کاذب بھی کہا جا رہا ہے۔ یہ سب چیزیں امام مزی نے تہذیب الکمال میں ذکر کیں ہیں۔

امام مزی لکھتے ہیں:

قال معتمر بن سليمان عن ابيه قيل لطاؤس : ان عكرمه يقول لا يدافعن احدكم الغائط والبول في الصلوٰة او كلاماً هذا معناه، فقال طاؤس المسكين لو اقتصر على ما سمع

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۶۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۷۔

كان قد سمع علماً۔ (۲)

طاؤس سے کہا گیا کہ عکرمہ کہتے ہیں کہ حالت صلوٰۃ میں تم میں سے کوئی بول و براز کی مدافعت نہ کرے، یا اس کے ہم معنی کلام کی ہے۔ تو طاؤس نے کہا۔ مسکین اگر ہر سنی ہوئی بات پر اقتصار کرے گا تو وہ یہی سمجھے گا کہ اس نے علم کی بات سن لی ہے۔

امام مزی لکھتے ہیں:

عن طاؤس. لو ان مولٰی ابن عباس اتقی الله و کف من حديثه لشدت اليه المطايا۔ (۱)

طاؤس کہتے ہیں کہ اگر عکرمہ مولیٰ ابن عباس اللہ سے ڈرتے اور اپنے آپ کو ابن عباس کی روایت تک محدود رکھتے تو لوگ دور دراز سے سفر کر کے ان کے پاس آتے اور ان سے وہ روایات سماعت کرتے۔

حضرت طاؤس کا مقصد یہ ہے کہ ایک وہ شخص جو علمی صلاحیت سے عاری ہے تو وہ جو بھی سنتا ہے اسے علمی بات سمجھ کر روایت کرنے لگتا ہے۔ اور عکرمہ کے لئے یہ بہتر ہوتا کہ وہ اپنے آپ کو حضرت ابن عباس کی مرویات تک محدود رکھتے اور ان سے طویل صحبت کی وجہ سے وہ انہیں از بر ہوگئی تھیں اور وہی لوگوں کو سناتے رہتے تو وہ مرجع انام ہو جاتے یہ تمام اقوال ہم نے حضرت مزی کی تہذیب الکمال سے پیش کئے ہیں اور عکرمہ حفظ و عدالت میں کیا تھے اسے واضح کر دیا گیا ہے۔

عکرمہ اپنی ان کمزوریوں اور کوتاہیوں کی وجہ سے ضرب المثل ہو گئے تھے اور لوگ ان کی ان خامیوں کا ذکر مجالس و محافل میں کرتے رہتے تھے۔ ابوعلی القالی البغدادی نے اپنی کتاب الامالی والنوادر میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ عکرمہ اتنے کمزور راوی حدیث تھے کہ نسیان میں ان کا تمسخر اڑایا جاتا تھا۔ ابوعلی القالی لکھتے ہیں:

قيل لاشعب : قد ادركت الناس فما عندك من العلم؟ قال

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۷۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۷۔

حدثنا عكرمه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم "لله علی عبده نعمتان" ثم سکت اشعب، فقیل له وما النعمتان؟ فقال نسی عکرمه واحدة ونسیت انا الاخریٰ۔(۱)

اشعب سے کہا گیا کہ آپ نے اتنے لوگوں کی صحبت پائی تو آپ کے پاس کوئی علم ہے تو اس نے کہا حدیث بیان کی۔ ہم سے عکرمہ نے ابن عباس سے کہ انہوں نے بیان کیا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا اللہ کی اپنے بندہ پر دو نعمتیں ہیں پھر خاموش ہو گیا تو اس سے سوال کیا وہ دو نعمتیں کون سی ہیں تو اس نے کہا کہ ایک عکرمہ بھول گئے اور دوسری میں بھول گیا۔

اشعب نے عکرمہ کا تمسخر اُڑایا ہے اور ان کے نسیان کی خامی کو واضح کیا ہے۔ ظاہر ہے اس پر مجمع کا قہقہہ لگانا ایک امر واقعہ ہے۔ حالانکہ یہ کام "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کہہ کر کیا گیا ہے اس لئے شرعی لحاظ سے اس کی حمایت نہیں کی جا سکتی۔ تاہم عکرمہ کی نسیانی کیفیت کی وضاحت اس میں موجود ہے۔ عکرمہ کے بارے حضرت ملا علی قاری لکھتے ہیں:

ما روی عن ابی عصمه نوح بن ابی مریم المروزی قاضی مرو فیما رواه الحاکم بسنده الی ابی عمار المروزی، انه قیل لابی عصمه: من این لک عن عکرمه عن ابن عباس فی فضائل القران سورة سورة، ولیس عند اصحاب عکرمه هذا؟ فقال انی رأیت الناس قد اعرضوا عن القران، واشتغلوا بفقه ابی حنیفه، ومغازی محمد بن اسحق فوضعت هذا حسبة۔(۲)

ابو عصمہ سے یہ سوال کیا گیا کہ آپ نے جو "عن عکرمہ عن ابن عباس"

۱۔ کتاب الامالی والنوادر، ج ۲، ص ۳۱۱۔ ۲۔ شرح نخبة الفکر، ص ۴۴۸۔

کے ذریعہ قرآنِ حکیم کی سورتوں کے تسلسل سے فضائل بیان کئے ہیں
یہ ان لوگوں نے تو بیان نہیں کئے ہیں، جنہوں نے عکرمہ سے روایات
کی ہیں تو آپ کے پاس اس کا کیا ثبوت ہے تو اس نے کہا کہ میں
نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ قرآنِ حکیم کی تلاوت نہیں کرتے اور امام ابو
حنیفہ کی فقہ میں اور محمد بن اسحٰق کی مغازی میں مشغول رہتے ہیں تو میں
نے یہ روایات گھڑلی ہیں تاکہ لوگ قرآنِ حکیم پڑھیں۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ لوگوں نے ''عکرمہ عن ابن عباس'' کے ذریعہ جعلی روایت کو رواج دیا ہے اس لئے ان کی روایت کے قبول کرنے سے قبل تحقیق و تنقید کی شدید ترین ضرورت ہے۔ اس میں عکرمہ کا قصور تو نہیں ہے مگر ان کے نام سے غلط فہمیاں موجود ہیں۔ اس لئے ان کی روایت کے قبول کرنے میں احتیاط کی ضرورت ہے۔ اگر چہ یہ روایت اتنی مستند نہیں ہے۔ محدثین نے اس پر جرح بھی کی اور ابوعصمہ پر اسے الزام قرار دیا ہے۔

عکرمہ بربری کا مال وزر وصول کرنا

عکرمہ اپنی علمی و دینی حیثیت سے فائدہ اٹھاتے تھے اور لوگوں سے مال وصول کرتے تھے۔ اس دور میں کسی صاحب علم شخصیت کا یہ عیب تصور ہوتا تھا کہ وہ اپنی اس حیثیت سے فائدہ اُٹھا کر جلب زر کا طریقہ اختیار کرے۔ بعد کے دور میں اس میں وہ شدت نہ رہی اور متاخرین کے ہاں اس کی جوازی صورتیں قائم ہوگئیں۔ چنانچہ عکرمہ کے اس کردار پر اعتراض اُٹھایا گیا اور امام ابن حجر نے اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، جس کا ذکر ہم آئندہ صفحات میں کریں گے۔ حضرت امام مزی عکرمہ کے اس کردار کے حوالے سے لکھتے ہیں:

قدم مَرْو علی مخلد بن یزید بن المهلب، و کان یجلس فی السراجین فی دکان ابی سلمه السراج المغیره بن مسلم فحمله علی بغلة حضراً۔(۱)

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۰۔

کہ عکرمہ مرو میں مخلد کے ہاں آئے سراجین میں وہ ابی سلمہ کی دکان پر نشست رکھتے تھے۔ ابوسلمہ نے انہیں ہرے رنگ کا خچر دیا تھا۔

امام مزی لکھتے ہیں:

لما قدم عکرمة الجند اهدی له طاؤس بستین دیناراً۔(۱)

عکرمہ جب ''جند'' میں طاؤس کے پاس پہنچے تو انہوں نے ساٹھ دینار عکرمہ کو ہدیہ کئے۔

امام مزی امام احمد بن حنبل کا قول نقل کرتے ہیں۔

اتی خراسان یطوف علی الامراء یاخذ منهم۔(۲)

عکرمہ خراسان میں آئے اور امراً اور مالدار لوگوں کے ہاں آتے جاتے تاکہ ان سے مال وصول کریں۔

امام مزی لکھتے ہیں:

اخبرنی ابو الطیب موسٰی بن یسار قال رأیت عکرمه جائیا من سمرقند وهو علی حمار تحته جوالقان فیهما حریر اجازه بذلک عامل سمرقند ومعه غلام قال وسمعت عکرمه بسمر قند و قیل له ما جاء بک الی هذه البلاد قال الحاجة۔(۳)

موسیٰ بن یسار کی روایت ہے کہ میں نے عکرمہ کو سمرقند میں دیکھا وہ ایک گدھے پر سوار تھے اور اس کا جل یعنی وہ پالان جو گدھا کی پشت پر باندھ کر بیٹھا جاتا ہے وہ ریشم کا تھا اور دہرا تھا سمرقند کے حاکم نے انہیں اس ریشم کے استعمال کی اجازت دے رکھی تھی۔ اور ان کے ساتھ غلام بھی تھا، میں نے سمرقند میں عکرمہ سے سماعت کی تھی۔ عکرمہ

۱۔ تہذیب الکمال، ج۲۰،ص۲۷۰۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج۲۰،ص۲۷۸۔

۳۔ تہذیب الکمال، ج۲۰،ص۲۸۵۔

سے سوال کیا گیا کہ وہ اس علاقہ اور ان شہروں میں کیوں آئے ہیں تو
انہوں نے جواب دیا حاجت یعنی مالی ضرورت کے تحت آئے ہیں۔

قارئین کرام! اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس سواری کا جانور تھا اور خدمت کے لئے غلام بھی تھا۔ اور جانور کا پالان بھی ریشم کا تھا اور پھر بھی وہ مال و دولت جمع کرنے کے لئے خراسان کے شہروں میں گھوم پھر رہے ہیں۔ اگر وہ علم کی اشاعت کے لئے سفر کرتے تو اور بات تھی۔ وہ تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے چچازاد بھائی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے غلامی اور شاگردی کے تعلق اور ان سے جو علم حاصل کیا تھا اس کے تعلق سے مسلمانوں سے مال و زر وصول کر رہے تھے۔ وہ کوفہ بصرہ اور دوسرے شہروں میں گھومتے گھومتے یہاں تک پہنچے تھے۔ مال و زر تو تجارت سے حاصل کیا جا سکتا تھا مگر ان کا مال و زر حاصل کرنے کے طریقہ اور سبب پر اس وقت کے علماء حدیث کو اعتراض تھا۔ امام مزی مزید لکھتے ہیں:

قال عبدالعزیز بن ابی روّاد، قلت لعکرمه ترکت الحرمین وجئت الی خراسان؟ قال اسعی علی بناتي۔ (۱)

عبدالعزیز کہتے ہیں کہ میں نے عکرمہ سے کہا آپ حرمین کو چھوڑ کر خراسان کے علاقہ میں کیوں آئے ہیں تو انہوں نے کہا کہ میری بیٹیاں ہیں تو ان کیلئے جدوجہد کر کے مال و زر جمع کرنے کیلئے یہاں آیا ہوں۔

قارئین کرام! عکرمہ بڑے صاف الفاظ میں کہہ رہے ہیں کہ حرمین کو مال و زر جمع کرنے کے لئے ترک کیا ہے اور بیٹیوں کے لئے مال جمع کرنا چاہتا ہوں۔ عکرمہ کا بیٹا بھی تھا اور امام مزی کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کاروبار بھی کرتا تھا اور لوگوں کو اس کے کاروبار کی نوعیت پر اعتراض بھی تھا۔ اس کے باوجود وہ ''چندہ مہم'' پر نکلے ہوئے ہیں۔ کیا حرمین میں بیٹیوں کے باپ صرف عکرمہ ہی تھے۔ آخر دوسرے لوگوں کی بھی بیٹیاں تھیں کیا وہ سارے خراسان ''چندہ مہم'' پر پہنچے ہوئے تھے۔ اس دور کے دوسرے علماء حدیث بھی بیٹیوں والے تھے، وہ بھی عزت

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۵۔

داری سے وقت گزارتے تھے۔ اس طرح عکرمہ بھی گزارا کر سکتے تھے۔ مگر وہ اپنی ذہنیت سے اس کام میں کوئی گراوٹ نہیں سمجھتے تھے اس لئے ایسا کرتے تھے۔

ہم صدر اول کی شخصیات پر بے باکی سے تبصرہ نہیں کر سکتے حضرت امام مزی نے جو کچھ لکھا ہے یہ سطور اس کی وضاحت میں لکھی ہیں۔ ہم تو ''ایاز قدر خویش بشناس'' کے مطابق اپنے دائرہ میں رہ کر بات کرنا چاہتے ہیں کہ اس وقت کے علماء حدیث اس عمل کو اچھا نہیں سمجھتے تھے اور اس عمل پر معترض ہوتے تھے۔ امام مزی لکھتے ہیں:

قال عمران بن حدير تناول عكرمةُ عمامةً له خلقاً، فقال رجل : ما تريد الى هذه العمامة، عندنا عمائم ترسل اليک بواحدة. قال : انا لاآخذ من الناس شيئا، انما آخذ من الامرا؟۔(۱)

عمران کہتے ہیں عکرمہ کے سر پر جو عمامہ تھا وہ استعمال کی وجہ سے پرانا ہو گیا تھا تو ایک آدمی نے کہا اسے چھوڑیے میرے پاس کئی عمامے ہیں میں ایک آپ کو بھجوا دیتا ہوں، تو انہوں نے جواب میں کہا کہ میں عام لوگوں سے کوئی چیز نہیں لیتا ہوں صرف امراء اور مال دار لوگوں سے لیتا ہوں۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اپنی ظاہری حالت بھی فقیرانہ اور غریبانہ رکھتے تھے تا کہ امراء جو اس دور میں حقیقی طور پر مالدار بھی ہوتے تھے وہ ان پر ترس کھا کر ہدیہ پیش کریں۔ چنانچہ امام مزی لکھتے ہیں:

قدم على بلال بن مرداس الفزارى وكان على المدائن فاجازه بثلاثة الاف، فقبضها منه۔(۲)

عکرمہ بلال فزاری کے پاس گئے جو مدائن کے حاکم تھے تو انہوں نے تین ہزار پیش کئے جو انہوں نے قبول کر لئے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں انہوں نے گھوم پھر کر جتنی دولت جمع ہو سکتی تھی وہ کر لی تھی۔

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۸۵۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۰۔

حافظ ذھبی نے حضرت امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے بارے میں لکھا ہے:

کان اماماً ورعاً عالماً عاملا کبیر الشان لا یقبل جوائز السلطان۔(۱)

حضرت امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ ''جوائز سلطان'' یعنی حاکم اور حکمرانوں کے ہدایا قبول نہیں کرتے تھے۔

یہ بات حضرت امام کی تعریف وتوصیف میں کی جا رہی ہے اور جب کوئی شخص جوائز سلطان قبول کرے گا تو اس کے اس رویہ اور عمل کو برا سمجھا جائے گا۔ اسی لئے حضرت امام مزی عکرمہ کے اس رویے کو برا سمجھ کر پیش کر رہے ہیں۔ ان کے اچھے کارناموں میں اسے پیش نہیں کیا جا رہا ہے۔

ہمارے اس دور میں بھی سرکاری امداد کو برا سمجھا جاتا ہے اور جو شخص اس کا مرتکب ہوتا ہے مخصوص علماء اپنی محافل ومجالس میں اس کی مذمت کرتے ہیں اور اسے مشکوک گردانتے ہیں۔ گو اس کے سامنے کچھ کہنے کی انہیں ہمت نہیں ہوتی اس خوف سے کہ اس کے شر کی زد میں نہ آ جائیں اور اس کے تعدی وجور سے محفوظ رہیں۔ بہرحال آج کی صورتِ حال جو بھی ہے تدوین حدیث کے اس دور میں یہ عمل عیب سمجھا جاتا تھا اور اسے عیب ہی سمجھ کر امام مزی نے عکرمہ کے ترجمہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔

اب اس دور کے لحاظ سے اس موضوع پر بات کرنا اور اس دور کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر اُس دور کے بارے میں فیصلہ کرنا درست نہیں ہو سکتا اور پھر اقتداری علماء کا اثر و رسوخ زیادہ ہوتا ہے اور چرب زبان اور وصاف ولفاظ ہوتے ہیں اور ریاستی حمایت بھی انہیں حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے وہ خود کو اور اپنی بات کو بالا رکھنے کے وسائل اور صفات کے لحاظ سے مالا مال ہوتے ہیں اور ہم اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ وہ ایسا کرتے بھی ہیں۔

۱۔ تذکرۃ الحفاظ، ج۱،ص ۱۶۸۔

اجرتِ حدیث، علماء حدیث کے نزدیک معیوب ہے

حضرت خطیب بغدادی قدس سرہٗ نے حدیث سنا کر لوگوں سے ہدیہ وصول کرنے کے بارے میں یہ لکھا کہ غیر واحد من السلف نے اس میں رخصت دی ہے۔ لیکن علماء حدیث کی اکثریت اسے معیوب سمجھتی تھی اور ان کے نزدیک یہ راوی کا عیب شمار ہوتا تھا۔ حضرت خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

قال حدثنا سعید بن عامر، ان الحسن لما جلس یحدث، اهدی له، فرده وقال ان من جلس مثل هذا المجلس فلیس له عندالله خلاق۔(۱)

سعید کا یہ کہنا ہے کہ جب حضرت حسن بصری کے ہاں مجلس حدیث خوانی ہوتی تو اگر کوئی ہدیۃً کوئی چیز پیش کرتا تو آپ اسے لوٹا دیتے اور فرماتے کہ ایسی مجلس جس میں رقم دی جائے آخرت کے لئے اس میں کچھ نہیں ہوتا۔

حضرت حسن بصری قدس سرہٗ نے اس بارے میں اپنا موقف واضح کر دیا۔ حضرت خطیب بغدادی مزید لکھتے ہیں:

کان رجل یسمع من حماد بن سلمه، فرکب بحرالصین فقدم، فاهدی الی حماد، فقال له حماد، اختر، ان شئت قبلتها ولم احدثک ابداً وان شئت حدثتک ولم اقبل الهدیة، فقال لا تقبل الهدیه وحدثنی، فرد الهدیة وحدثه۔(۲)

ایک آدمی جو حماد بن سلمہ سے حدیث سماعت کرنا چاہتا تھا تو وہ بحر چین سے سوار ہو کر آیا اور حماد کو ہدیۃً پیش کیا تو حماد نے اس سے کہا کہ دو

۱۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۲۴۰۔ ۲۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۲۴۰۔

چیزوں میں ایک اختیار کرلو۔ اگر آپ چاہو تو میں آپ کا ہدیہ قبول کر لیتا ہوں مگر کبھی بھی آپ سے حدیث بیان نہیں کروں گا۔ اور اگر آپ چاہیں تو میں حدیث بیان کر دیتا ہوں لیکن ہدیہ قبول نہیں کروں گا، تو اس نے کہا کہ ہدیہ قبول نہ کریں اور حدیث بیان کریں، تو انہوں نے ہدیہ رد کر دیا اور حدیث بیان کی۔

حضرت خطیب بغدادی نے علماء حدیث کے اس مؤقف کو کھل کے بیان کیا ہے کہ وہ حدیث کے بیان پر ہدیہ قبول نہیں کرتے تھے۔ حضرت خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

سئل عن احمد بن حنبل، أیکتب عمن یبیع الحدیث قال لا ولا کرامته۔(۱)

کہ امام احمد بن حنبل سے سوال کیا گیا کہ جو شخص ہدیہ لے کر حدیث بیان کرتا ہے تو کیا اس کی حدیث لکھ لی جائے تو آپ نے جواب دیا کہ نہیں اس میں کرامت نہیں ہے۔

یعنی اس دور میں علماء حدیث اس عمل کو ناپسندیدہ سمجھتے تھے اور اسی حساب سے اس پر اظہار بھی کرتے تھے، حضرت ابو حاتم رازی سے جب یہی سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

سئل عمن یأخذ علی الحدیث فقال لا یکتب عنه۔(۲)

تو آپ نے جواب میں یہی فرمایا کہ اس کی روایت نہ لکھی جائے۔

حضرت خطیب بغدادی اس عدم پسندیدگی کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قلت انما منعوا من ذلک تنزیها للراوی عن سوء الظن به، لان بعض من کان یأخذ الاجر علی الروایة عثر علی تزیده وادعائه مالم یسمع۔(۳)

میرا مؤقف یہ ہے کہ جن علماء حدیث نے اس سے منع کیا ہے ان کا

۱۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۲۴۱۔ ۲۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۲۴۱۔

۳۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۲۴۱۔

مقصد یہ ہے کہ راوی کی کسی بھی بدگمانی سے اس کی تطہیر اور صفائی ہو جائے۔ اس لئے کہ بعض وہ لوگ جو حدیث کے بیان پر اجرت وصول کرتے ہیں وہ اس میں زیادتی کرتے ہیں اور جو چیز نہیں سنی ہے اس کے دعویدار ہو جاتے ہیں۔

اس احتیاط کے پیش نظر خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

شعبة یقول. لا تکتبوا عن الفقراء شیئا فانهم یکذبون لکم۔(۱)

حضرت شعبہ فرماتے ہیں کہ فقراء و مساکین لوگ جب کوئی حدیث بیان کریں تو ان کی حدیث نہ لکھی جائے اس لئے کہ وہ آپ سے جھوٹ بولیں گے۔

یعنی اس امید پر کہ یہ کچھ دیں گے اس لئے اپنی طرف سے بات بنا کر کریں گے۔

یہ وجوہات تھیں جن کی وجہ سے علماء حدیث اس ہدیہ اور اجرت کو معیوب سمجھتے تھے اور عکرمہ یہ کام کرتے تھے اس لئے علماء حدیث ان پر نکتہ چینی کرتے تھے اور ان کی روایت قبول کرنے پر آمادہ اور تیار نہیں ہوتے تھے۔

عکرمہ اور خودستائی

عکرمہ کی عادت تھی کہ وہ اپنی تعریف وتوصیف خود ہی کرتے رہتے تھے اور لوگوں سے بھی تعریف کے متمنی ہوتے تھے۔ حضرت امام جمال الدین مزی ان کی اس عادت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

قال زبیر بن الخریت عن عکرمه کان ابن عباس یضع فی رجلی الکل علی تعلیم القرآن والسنن۔(۲)

زبیر عکرمہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ کہتے تھے کہ حضرت ابن عباس

۱۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ص۲۴۲۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج۲۰، ص۲۶۹۔

قرآن اور سنن کی تعلیم کیلئے میرے پاؤں میں زنجیر ڈال دیتے تھے۔

اگر یہ روایت صحیح ہے تو پھر یہ معلوم ہوا کہ عکرمہ قرآن وسنت کا علم سیکھنا نہیں چاہتے تھے۔ حضرت ابن عباس انہیں زبردستی سکھاتے تھے۔

دوسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ آبق یعنی بھگوڑے قسم کے لڑکے تھے کہ حضرت ابن عباس ان کے پاؤں میں زنجیر ڈال دیتے تھے۔

تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ بھگوڑے غلام کی نماز بھی قبول نہیں ہوتی۔ اور اس دوران ان کی نماز قبول نہ ہوئی۔

چوتھی بات یہ کہ حفظ وذکاوت کا مادہ ان میں کم تھا۔

اور پانچویں بات یہ ہے کہ پاؤں میں زنجیر کا ڈالنا کوئی حفظ وذکاوت کی گولی یا کوئی سیرپ نہیں ہے کہ اس سے حفظ وذکاوت بڑھ جاتی ہے۔

عکرمہ بارہ تیرہ سال کی عمر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ملکیت میں آئے تھے، جو ہوش مندی کی عمر ہوتی ہے اور پھر پاؤں میں زنجیر کا ڈالنا کوئی فضیلت کی بات نہیں ہے کہ بڑے فخر سے اس کا ذکر کیا جائے۔ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ غیر ذہین تھے اور قرآن وسنت کی تعلیم حاصل کرنا نہیں چاہتے تھے۔

امام مزی لکھتے ہیں:

عن عبدالرحمٰن بن حسان: سمعت عکرمه، یقول طلبت العلم اربعین سنة و کنت افتی بالباب و ابن عباس فی الدار۔(۱)

ابن حسان کہتے ہیں کہ میں نے عکرمہ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے چالیس برس تک علم کی تحصیل کی اور پھر میں دروازہ پر فتویٰ یعنی لوگوں کے سوالوں کا جواب دیتا تھا اور حضرت ابن عباس گھر میں موجود ہوتے تھے۔

اس عبارت میں ''اربعین سنة'' یعنی میں نے چالیس برس علم کی تحصیل میں صرف

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۶۹۔

کئے ہیں۔ یہ عام دستور کے خلاف ہے۔ ایسے ایسے علماء بھی ہیں جو تیرہ چودہ سال کی عمر میں تحصیل علم سے فراغت پا گئے اور جن لوگوں کو وسائل میسر نہیں ہیں وہ بھی زیادہ سے زیادہ بیس سال کی عمر میں تحصیل علم سے فراغت پا گئے۔ عکرمہ بارہ تیرہ برس کے عمر میں حضرت ابن عباس کی ملکیت میں آئے اور علم کی تحصیل شروع کی۔ گویا اس طرح وہ باون ترپن برس کی عمر میں تحصیل علم سے فراغت حاصل کر پائے۔ ظاہر ہے یہ کسی غیر ذہین آدمی ہی کا کام ہو سکتا ہے۔ ورنہ اتنی طویل مدت چہ معنی دارد۔ گویا یہ غیر متوازن عمل ہے کہ وہ ترپن برس کی عمر تک باقاعدہ طالب علمی کرتے رہے۔ حضرت شیخ عبدالعزیز پرہاری اور حضرت مولانا عبدالحئ فرنگی محلی قدس سرہما وہ بلند پایہ علمی ہستیاں ہیں جن کی کل عمر چالیس کے قریب قریب تھی۔ جس میں انہوں نے علم کی تحصیل بھی کی اور بیش بہا علمی کتابوں کا ذخیرہ چھوڑ کر اس دنیا سے رخصت ہوئے۔ اور عکرمہ ترپن برس تک علم ہی حاصل کرتے رہے۔ یہ کوئی ایسا خوش کن کارنامہ نہیں ہے جس پر ناز کیا جائے۔ حضرت امام محمد غزالی قدس سرہ کی کل عمر پچپن برس تھی ان کا تدریسی اور تصنیفی کام ہر لحاظ سے اتنا عظیم الشان ہے کہ پورا عالم اسلام انہیں خراجِ تحسین پیش کر رہا ہے۔ یہ ''اربعین سنة'' عکرمہ کے غیر ذہین اور علم سے لاپرواہ ہونے پر دلالت کر رہے ہیں اور یہ اس بات کو ظاہر کر رہے ہیں کہ ''عکرمہ'' کوئی باصلاحیت شخصیت نہ تھے، بلکہ عام آدمی سے بھی کم درجہ کی صلاحیت رکھتے تھے اور ان میں کوئی علمی خوبی نہ تھی اور اگر ان میں کوئی علمی خوبی ہوتی تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی چند ماہ کی صحبت یا زیادہ سے زیادہ چند سال کی صحبت علمی کمال کے لئے کافی تھی۔ حضرت شیخ بہاؤ الدین زکریا ملتانی شیخ الشیوخ حضرت شہاب الدین سہروردی کی صحبت میں صرف سترہ یوم حاضر رہے اور تکمیل کی سند حاصل کر کے آ گئے۔ یہ کمال کی بات ہے اور کسی شیخ سے چالیس برس تک علم کی تحصیل کوئی معنی نہیں رکھتی اور اس میں کوئی قابل فخر بات نہیں ہے۔ وہ طالب علم قابل ہوتا ہے جو ایک دفعہ شرح جامی پڑھے تو اسے یاد ہو اور جو سات دفعہ پڑھ کر بھی شرح جامی یاد نہ رکھ سکے وہ علمی میدان میں کیا کارنامہ سرانجام دے سکتا ہے۔

اور پھر وہ کہتے ہیں کہ میں دروازہ پر لوگوں کو مسائل بتاتا تھا اور حضرت ابن عباس

گھر میں موجود ہوتے تھے۔ کمال تو یہ تھا کہ وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی موجودگی میں لوگوں کو مسائل بتاتے اور وہ گھر میں بیٹھے ہوتے تھے کہ یہ دروازہ پر آنے والے کو مسئلہ بتا دیتے تھے یعنی ان کی عدم موجودگی میں لوگوں کو مسائل بتاتے تھے ان کے سامنے نہیں بتا سکتے تھے۔ یہ تو آج بھی استاذ موجود نہ ہو تو چھوٹے طالب علم بھی نماز روزہ کے مسائل بتاتے رہتے ہیں۔ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ انہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی صحبت اور تلمذ حاصل ہے اور آج کل مدارس کے طلبہ اساتذہ کے سامنے وعظ کرتے ہیں اور خوب گرج گرج کے بولتے ہیں یہ تو عکرمہ سے بھی بڑا کام کرتے ہیں، تو کیا یہ سارے مفتی و قاضی ہوتے ہیں اور ان کی علمی فضیلت مسلّم ہوتی ہے، بس فرق یہ ہے کہ وہ ابن عباس کی غیر موجودگی میں یہ کام کرتے تھے اور یہ اپنے استاد کی موجودگی میں بھی یہ کام کر لیتے ہیں۔ اس لئے اس عمل سے وہ خواہ مخواہ اپنی برتری ثابت کر رہے ہیں۔ بس یہ فضیلت ہے کہ حضرت ابن عباس صحابی رسول تھے اور یہ ان سے کسب علم کرتے تھے۔ اس لئے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ''دار'' میں ہونا اور عکرمہ کا ''باب'' پر کھڑے ہو کر مسائل بتانا کوئی ایسا کمال نہیں ہے جو قابل ذکر ہو یہ چھوٹی کتابیں پڑھنے والے طالب علم بھی کرتے رہتے ہیں اور ہمارے دور میں ہر درس گاہ میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ امام مزی لکھتے ہیں:

قال داؤد بن ابی ھند عن عکرمه : قرأ ابن عباس ھذه الآیه لم تعظون قوما الله مھلکھم او معذبھم عذاباً شدیداً، قال ابن عباس لم ادر انجا القوم ام ھلکوا؟ قال فمازلت ابین له ابصره حتی عرف انھم قد نجوا، قال فکسانی حلة۔ (۱)

داؤد بن ابی ہند عکرمہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباس نے یہ آیت کریمہ تلاوت کی اور کہا کہ میں نہیں جانتا ہوں کہ جن لوگوں کا یہ قول تھا انہوں نے نجات پائی یا ہلاک ہوئے تو عکرمہ کہتے ہیں کہ میں ہمیشہ ان کے سامنے اس بات کو بیان کرتا رہا اور انہیں سمجھاتا رہا حتیٰ کہ

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۱۔

انہیں ان کی نجات پانے کا یقین ہو گیا تو انہوں نے مجھے جبہ پہنایا۔

اس روایت میں پہلی بات تو یہ ہے کہ امام عسقلانی نے داؤد بن ابی ہند کے بارے لکھا ہے:

کان یھم باخرہ۔(۱)

انہیں آخری عمر میں وہم کی بیماری ہو گئی تھی۔

جس میں چیزیں خلط ملط ہو جاتی ہیں، ایک کی بات دوسرے کے ساتھ جوڑ دی جاتی ہے اور بعض اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ کسی نے وہ بات نہیں کہی ہوتی تو اس کے وہم میں یہ ہوتا ہے کہ اس نے کہی ہے۔ وہ اپنے وہم کے مطابق روایت کر دیتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن عباس بارگاہِ رسالت کے تعلیم یافتہ اور ذہین و فطین شخصیت تھے۔ امیر المؤمنین حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حکم پر وہ خوارج سے مناظرہ کرتے رہے اور عکرمہ میں یہ صلاحیت نہیں تھی اور حضرت ابن عباس کی وہ بلند پایہ علمی حیثیت ہے جن کے بارے میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دعا فرمائی: "**اللھم علمہ الکتاب و فقہ فی الدین**" اے اللہ! انہیں کتاب کا علم اور دین کی فقاہت عطا فرما۔ جن کے باطنی جوہر کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ملاحظہ فرما کر ان کے لئے یہ دعا کی ہے تو اس مندرجہ بالا داؤد کے قول سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباس سے عکرمہ کا علم الکتاب اور فقاہتِ دین زیادہ تھی جسے قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اور پھر عکرمہ جس کے درِ اقدس پر چالیس برس جبیں سائی کرتے رہے اور ان کے علم سے خوشہ چینی کرتے رہے انہیں کم علم جان لیا جائے اور عکرمہ کو ان سے بڑا عالم تسلیم کر لیا جائے یہ چیز صورت واقعیہ اور حقیقیہ کے خلاف ہے اور یہ چیز زمینی حقائق سے مطابقت نہیں رکھتی۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ داؤد کو اس بات کے اس طرح ہونے کا وہم ہو گیا تھا اور پھر یہ بھی ممکن ہے کہ عکرمہ نے اپنی خودستائی کی عادت کے مطابق ایسا کہا ہو۔ اور اگر یہ سچ ہے تو پھر حضرت ابن عباس سے چالیس برس تک علم کی تحصیل والا قول بے معنی ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ تو یہ بات کہہ رہے ہیں کہ میں حضرت ابن عباس کی استادی کا کام کرتا تھا اور یہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے شاگرد پر اپنی بالادستی کو بیان کرنا ہے۔ اس لئے عکرمہ کی یہ باتیں خودستائی سے تعلق رکھتی ہیں اس لئے

۱۔ تقریب التہذیب، ص ۹۷۔

ان کے حقیقی ہونے کی تائید وحمایت نہیں کی جاسکتی۔حضرت امام مزی مزید لکھتے ہیں:

قال محمد بن فضیل عن عثمان بن حکیم کنت جالساً مع ابی امامه بن سهل بن حنیف اذ جاء عکرمه، فقال یا ابا امامه اذکرک الله هل سمعت ابن عباس یقول ما حدثکم عنی عکرمه فصدقوه،فانه لم یکذب علی فقال ابو امامه نعم۔(۱)

محمد بن فضیل عثمان بن حکیم سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میں ابو امامہ بن سہل کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ اچانک اوپر سے عکرمہ آ گئے۔تو انہوں نے کہا کہ اے ابا امامہ کیا ایسا نہیں کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا عکرمہ جو چیز تم سے میری طرف سے بیان کریں اس کی تصدیق کرو کہ اس نے مجھ پر جھوٹ نہیں باندھا تو ابو امامہ نے اس کی تصدیق کی۔

اس کے راوی محمد بن فضیل ہیں جن کے بارے میں امام عسقلانی نے لکھا ہے:

رمی بالتشیع۔(۲) کہ وہ شیعہ مذہب رکھتے تھے۔

اس لئے اس بات کو قبول کرنا اتنا آسان نہیں ہے۔اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباس کی زندگی میں ہی لوگوں نے عکرمہ کو کذاب کہنا شروع کر دیا تھا۔اور یہ چیز اس بات کی غمازی کرتی ہے کہ عکرمہ نے اپنی کارروائی ان کی زندگی میں ہی شروع کر دی تھی لیکن حضرت ابن عباس پر ان کی کارروائی کھلی نہیں تھی۔اور پھر حضرت ابن عباس کے بعد عکرمہ نے ان کو خارجی کہنا شروع کر دیا تھا۔آخر عکرمہ کے ارض قلب میں کسی چیز کا وجود تھا کہ وہ ابن عباس کے بعد اُگنے لگی۔اور اس کی روک تھام کے لئے حضرت ابن عباس کے فرزند علی بن عبداللہ نے عکرمہ کو باب الحش میں مقید کیا۔اس لئے حضرت ابن عباس کی وہ مرویات جو عکرمہ سے ہیں ان پر نقد ونظر کی ضرورت ہے۔کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ ان سے بدعتی نظریات کی تائید ہو رہی ہو۔

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۱۔ ۲۔ تقریب التہذیب، ص ۳۱۵۔

عکرمہ کی تائید وتوثیق کی بحث

عکرمہ چونکہ راویانِ حدیث میں شمار ہوتے ہیں اس لئے ان پر جرح وتعدیل علم حدیث کا لازمہ ہے۔ حدیث کے ہر راوی پر بحث وتمحیص ہوتی ہے اور آئندہ بھی یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ اس لئے کہ حدیث کے قبول ورد کا ایک بہت بڑا ذریعہ یہی ہے۔ لیکن اس دور میں اس لکھے ہوئے پر اعتماد کیا جائے گا، جو علماء اسماء الرجال نے اس سلسلہ میں مدون کر کے چھوڑا ہے۔ اور وہ اسماء الرجال کی متعدد کتب ہیں۔ اگر آج کسی حدیث کو موضوع کہا جائے گا تو اس کے رواۃ کو دیکھ کر یہ فیصلہ کیا جائے گا۔ اور اس کی تصحیح کی جائے گی تو بھی اس کے رواۃ کو پیش نظر رکھ کر یہ کام کیا جائے گا۔ اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ حدیث کے راوی کمزور ہوتے ہیں مگر علماء حدیث اسے قبول کرتے اور اہمیت دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس دور یعنی قرونِ ماضیہ میں علماء حدیث نے اسے قبول کیا تھا اس لئے ان کی قبولیت بھی ایک دلیل ہوتی ہے۔ لیکن اگر آج کے دور میں کوئی یہ بات کہہ کے میرے استاد یا میرے مرشد نے اس حدیث کو قبول کیا ہے تو یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث بھی قبول کی جائے گی۔ تو ایسا اب ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ علم حدیث کی تدوین ہو چکی ہے۔ ''قبولیت علماء'' سے بھی مراد وہ علماء ہوں گے جو اس کے تدوین کے عہد میں موجود تھے۔ لہٰذا آج کے دور میں کوئی ہم سے یہ بات کہہ کر ''عکرمہ'' کی میرے استاد، شیخ یا مرشد نے تائید وتوثیق کی ہے تو یہ اس کے مستند ہونے کی دلیل ہے۔ یہ ''عظیم الشان'' دلیل تو ''حدیث خواب'' کی طرح بھی نہیں ہے۔ جبکہ اُس وقت کے علماء حدیث کے قبول کرنے میں اختلاف کیا جا سکتا ہے اور دلیل سے بات کی جا سکتی ہے، تو آج کے علماء کی قبولیت دلیل نہیں ہو سکتی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ''عکرمہ'' کے بارے میں دلیل سے اختلاف کرنا خصوصاً علم اسماء الرجال کی تفصیلات کو پیش نظر رکھ کر کوئی مؤقف اختیار کرنا آج کے اہل علم کا حق ہے اور اس حق کو کوئی مالی اور اقتداری دباؤ دے کر چھیننے کا حق نہیں رکھتا۔

بعض علماء حدیث نے عکرمہ کی تائید وتوثیق کی ہے۔ اور یہ ان کا حق ہے کہ اگر

عکرمہ ان کی نظر میں بہتر آدمی تھے تو وہ اس کا اظہار کرتے اور انہوں نے ایسا کیا۔ اور ہمارا بھی یہ حق ہے کہ ہم ان کے ایسے اقوال کا جائزہ لیں کہ یہ کس حد تک درست ہو سکتے ہیں اور ان کو قبول کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ بات لاریب ہے کہ وہ حضرت ابن عباس کے غلام اور شاگرد تھے، لیکن ان کا علمی مقام کیا تھا۔ امام مزی لکھتے ہیں:

(۱) **قال ایوب عن عمرو بن دینا ردفع الی جابر بن زید مسائل أسأل عنها عکرمه وجعل یقول : هذا عکرمه مولٰی ابن عباس، هذا البحر فسلوه۔ (۱)**

ایوب نے عمرو بن دینار سے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ جابر بن زید نے کچھ مسائل میری طرف بھجوائے کہ میں عکرمہ سے ان کے بارے میں سوال کروں اورانہوں نے یہ بھی کہا کہ یہ عکرمہ حضرت عبداللہ بن عباس کے مولیٰ ہیں۔ یہ سمندر ہیں یعنی علم کا سمندر ہیں۔

ان سے پوچھو اور سوال کرو۔ حضرت امام مزی مزید لکھتے ہیں:

(۲) **قال سفیان بن عیینه عن عمرو بن دینار سمعت ابا الشعثاء یقول هذا عکرمه مولٰی ابن عباس، هذا اعلم الناس۔ (۲)**

حضرت سفیان بن عیینہ عمرو بن دینار سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ میں نے ابوالشعثاء جابر بن زید سے سنا کہ یہ عکرمہ حضرت ابن عباس کے مولیٰ ہیں۔ یہ لوگوں میں زیادہ علم دار ہیں۔

ان دونوں روایات میں عمرو بن دینار اور ابوالشعثاء جابر بن زید مرکزی راوی ہیں بلکہ اصل قول یہ جابر بن زید کا ہے اور عمرو بن دینار ان سے راوی ہیں۔ ایک روایت میں "**هذا البحر**" ہے اور دوسری میں "**اعلم الناس**" ہے۔

میں عرض کر چکا ہوں کہ عکرمہ کا حضرت ابن عباس کا غلام اور شاگرد ہونے میں دو

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۱۔ ۲۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۲۔

رائے نہیں ہیں۔ لیکن یہ عمرو بن دینار اور ابو الشعثاء جابر بن زید دونوں کے بارے میں امام ابوالحسن اشعری جو علم العقائد اور علم الکلام میں ید طولی اور ید علیا رکھتے ہیں یہ بتا چکے ہیں کہ خوارج جن لوگوں کو اپنے اکابر و اسلاف میں سے سمجھتے ہیں ان میں عکرمہ کے ساتھ یہ عمرو بن دینار اور ابوالشعثاء جابر بن زید بھی ہیں۔ اس لئے دو خارجی مل کر تیسرے خارجی عکرمہ کی تعریف و توصیف کر رہے ہیں اور انہیں علم کا سمندر اور زیادہ علم دار کہہ رہے ہیں۔ اس لئے ہم خارجی کے بات خارجی کے بارے میں قبول کرنے سے معذرت خواہ ہیں۔ اور اس تعریف و توصیف سے مرعوب نہیں ہو سکتے۔ اور مزید یہ کہ خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

عمرو بن دینار. ممن یذهب الی القدر و التشیع۔(۱)

یعنی قدری اور شیعہ مذہب بھی رکھتے تھے یعنی خارجی تو تھے ہی مگر قدریہ اور شیعہ سے بھی تعلق داری تھی۔

حافظ ذھبی لکھتے ہیں:

عمرو بن دینار. قال احمد ضعیف وقال البخاری فیه نظر وقال ابن معین ذاهب وقال مرة لیس بشیء، قال النسائی ضعیف۔(۲)

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں عمرو بن دینار ضعیف ہیں۔ امام بخاری فرماتے ہیں فیہ نظر اور ابن معین کہتے ہیں ذاھب ہے اور مُـــرّہ نے لیس بشیء کہا ہے اور امام نسائی فرماتے ہیں کہ ضعیف ہیں۔

حافظ ابن حجر نے بھی عمرو بن دینار کو "ضعیف" کہا ہے۔ حافظ صفی الدین خزرجی لکھتے ہیں:

قال النسائی لیس ثقة۔(۳)

امام نسائی عمرو بن دینار کو غیر ثقہ قرار دے رہے ہیں۔

امام ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں:

۲۔ الکفایہ، ص ۲۰۱۔ ۲۔ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۳۹۴۔

۳۔ خلاصہ تذہیب الکمال، ص ۲۴۵۔

عن یحییٰ بن معین کان جابرٌ اباضیا وعکرمہ صفریا۔(۱)

امام عسقلانی نے یحیٰ بن معین کا قول نقل کیا ہے کہ وہ کہتے تھے کہ جابر بن زید خوارج کے فرقہ اباضیہ سے تعلق رکھتے تھے اور عکرمہ خوارج کے فرقہ صفریہ سے تعلق رکھتے تھے۔

گو جابر بن زید نے ایک دفعہ اس کی نفی بھی کی ہے مگر حضرت یحیٰ بن معین نے اس کے باوجود ان کے اباضی ہونے کا قول کیا ہے۔ تو اب جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عمرو بن دینار قدری اور شیعی اور خارجی تھے اور ابو الشعثاء جابر بن زید اباضی تھے تو یہ دونوں مل کر ایک ایسے شخص جن کا خارجی ہونا طے ہے اسے علم کا سمندر اور زیادہ علم دار کہیں گے تو ظاہر ہے وہ ہم عقیدہ ہونے کی وجہ سے یہ تعریف و توصیف کر کے اپنے آدمی کو میدان میں کھڑا رکھنے کی ایک دانستہ کوشش قرار پائے گی۔ اور اسے شبہ کی نظر سے دیکھا جائے گا۔

تو اب اگر ابو الشعثاء جابر بن زید اور عمرو بن دینار ایسے لوگ عکرمہ کو **"هذا البحر"** اور **"اعلم لناس"** کہیں تو ان کے قول کی کیا اہمیت ہو سکتی ہے۔ عکرمہ خود خوارج میں سے ہیں اور یہ دونوں بھی امام اشعری کی تحقیق کے مطابق خوارج میں سے ہیں اور عمرو بن دینار حضرت خطیب بغدادی کے مؤقف کے مطابق قدری بھی ہیں اور شیعہ بھی اور دوسری چیزیں اس پر مستزاد ہیں تو ایک خارجی اگر دوسرے خارجی کی تعریف و توصیف کرے تو اہلسنت و جماعت کو ان کے ایسے قول کے قبول کرنے سے احتراز و اجتناب کرنا چاہیے۔ امام مزی لکھتے ہیں:

(۳) **قال جریر بن عبدالحمید عن مغیرہ، قیل سعید بن جبیر تعلم احداً اعلم منک قال نعم، عکرمہ۔(۲)**

جریر بن عبدالحمید مغیرہ سے روایت کرتے ہیں کہ سعید بن جبیر سے کہا گیا کہ کیا آپ اپنے سے زیادہ عالم کسی کو مانتے ہیں تو انہوں نے کہا کہ ہاں عکرمہ مجھ سے زیادہ عالم ہیں۔

حافظ ذھبی جریر بن عبدالحمید کے بارے میں لکھتے ہیں:

۱۔ تهذیب التهذیب، ج ۲، ص ۳۴۔ ۲۔ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۳۹۴۔

ذکر البیھقی قد نسب فی آخر عمرہ الی سؤ الحفظ۔(۱)

بیہقی نے اس بات کو بیان کیا ہے کہ جریر آخری عمر میں سوء حفظ کا شکار ہو گئے تھے۔

اور امام ابن حجر لکھتے ہیں:

کان فی آخر عمرہ یھم من حفظہ۔(۲)

یعنی آخری عمر میں ان کا حافظہ درست نہیں رہا تھا اور وہمی ہو گئے تھے۔

جب جریر کی صورت حال یہ ہے تو اب یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ سعید بن جبیر نے یہ کہا ہے کہ عکرمہ مجھ سے بڑے عالم ہیں۔ جب کہ ہم اس بات کا ذکر کر چکے ہیں کہ حضرت سعید بن جبیر نے عکرمہ پر جرح کی ہے اور انہیں کذاب کہا ہے۔

امام مزی لکھتے ہیں:

(۴) **قال سلام بن مسکین عن قتادہ اعلم الناس بالحلال والحرام الحسن، واعلمھم بالمناسک عطاء واعلمھم بالتفسیر عکرمہ۔(۳)**

یعنی حلال وحرام کے زیادہ عالم حضرت حسن بصری ہیں اور مناسک کے بڑے عالم حضرت عطاء بن ابی رباح ہیں اور علم تفسیر کے بڑے عالم عکرمہ ہیں۔

اعلمھم بالتفسیر کی روایت کرنے والے قتادہ سے سلام بن مسکین ہیں۔ حافظ ذھبی ان کے بارے میں لکھتے ہیں۔

لکنہ یرمی بالقدر۔

اور لکھتے ہیں:

قال ابو داؤد کان یذھب الی القدر۔(۴)

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۲۔ ۲۔ تقریب التہذیب، ص ۵۴۔

۳۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۲۔ ۴۔ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۱۸۱۔

یعنی سلام بن مسکین فرقہ قدریہ سے تعلق رکھتے ہیں اور پھر قتادہ تو قدریہ کے بہت بڑے راوی حدیث ہیں۔

اور اس وقت کے بدعتی فرقوں میں باہم قربت تھی۔ اس لئے ایک قدری اگر دوسرے خارجی کو "اعلم التفسیر" قرار دے رہا ہے تو یہ اہلسنت و جماعت کے مقابلہ میں ایسا ہو رہا ہے۔ اس لئے وہ لوگ جو اہلسنت و جماعت کے عقائد و نظریات کے علمبردار ہیں انہیں ایسے توصیفی کلمات سے مرعوب نہیں ہونا چاہئے اور اپنے مؤقف پر صلابت اور پختگی سے قائم رہنا چاہئے۔ امام مزی مزید لکھتے ہیں:

(۵) قال سعید بن ابی عروبه عن قتادہ کان اعلم التابعین اربعة، کان عطاء بن ابی رباح اعلمهم بالمناسک و کان سعید بن جبیر اعلمهم بالتفسیر و کان عکرمه اعلمهم بسیرة النبی صلی الله علیه وسلم و کان الحسن اعلمهم بالحلال والحرام۔(۱)

سعید بن ابی عروبہ قتادہ سے بیان کرتے ہیں کہ چار آدمی تابعین میں سے سب سے زیادہ عالم تھے۔ حضرت عطاء بن ابی رباح مناسک کے بڑے عالم تھے، حضرت سعید بن جبیر تفسیر کے بڑے عالم تھے اور عکرمہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سیرت کے بڑے عالم تھے اور حضرت حسن بصری حلال و حرام کے بڑے عالم تھے۔

حضرت خطیب بغدادی نے لکھا ہے:

سعید بن ابی عروبه و سلام بن مسکین و کانوا قدرية۔

یعنی سعید بن ابی عروبہ اور سلام بن مسکین قدریہ فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

کسی قدری کی روایت خارجی قدری اور عقائد کے باب میں قبول نہیں کی جا سکتی۔

اور مزید لکھتے ہیں:

فاتیت سعید بن ابی عروبه فوجدته قد تغیر فلا احدث عنه(۲)

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۲۔ ۲۔ الکفایہ فی علم الروایہ، ج ۲۰۱، ۲۱۷۔

ابونعیم کہتے ہیں کہ میں بصرہ پہنچا اور سعید بن ابی عروبہ کے پاس گیا تو میں نے ان کے حافظہ کو متغیر پایا تو میں نے ان سے حدیث کی روایت نہیں کی۔

قتادہ کی ان دونوں روایات میں جلیل القدر تابعی حضرت سعید بن میسب کا ذکر نہیں ہے جو کہ تمام کے نزدیک مسلّم اور مستند ہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ قتادہ کی وہ روایت جو سلام بن مسکین سے ہے اس میں "**اعلمهم بالتفسير عكرمه**" ہے اور وہ روایت جو سعید بن ابی عروبہ سے ہے اس میں "**اعلمهم بالتفسير**" سعید بن جبیر ہیں۔ دونوں روایات قتادہ سے مروی ہیں۔ دونوں میں اس قدر اختلاف ہے۔ اگر یہ اختلاف قتادہ کی طرف سے ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ قتادہ کو اس میں تیقن حاصل نہیں تھا۔ کبھی ایک کا نام لیتے اور کبھی دوسرے کا اور جس بات میں قتادہ کا اپنا ذہن صاف نہیں اسے دلیل بنانا یا اس سے دلیل پکڑنا کیسے درست ہوسکتا ہے۔ اگر آج کے دور میں کوئی شخصیت یہ کہے سید ابوالاعلیٰ مودودی بڑے مفسر تھے اور وہی شخصیت دوسرے آدمی سے دوسرے موقع پر یہ کہے کہ پیر کرم شاہ بھیروی بڑے مفسر تھے تو وہ شخصیت اپنے اس دہرے کردار کی وجہ سے اعتماد کھودے گی اور اس کی بات سے اعتبار اُٹھ جائے گا۔ اس لئے کہ یہ دونوں معاصر ہیں دونوں تفسیر کے عالم ہیں لیکن ان میں "اعلم" یعنی زیادہ عالم کون ہے اس کا تعین کرنا ہوگا اور اسم تفضیل کے صیغہ کے ساتھ ہوگا۔ اسم تفضیل میں جو زیادتی پائی جاتی ہے اس میں دوسرے کی نسبت لازمی ہوتی ہے۔ کسی کو علام اور اعلم کہنے میں فرق ہوتا ہے۔ علام مبالغہ کا صیغہ ہے جس کا معنی "بہت بڑا عالم" ہے، اس کا دوسرے سے نسبت کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ مگر اسم تفضیل میں جو زیادتی ہوگی وہ دوسرے سے نسبت کی وجہ سے ہوگی۔ جب عکرمہ کو "اعلم" کہا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا دوسرے علماء تفسیر سے یہ تفسیر کے زیادہ بڑے عالم ہیں۔ لیکن جب یہی بات سعید بن جبیر کے بارے میں کہی جائے گی تو پھر علماء تفسیر سے تفسیر کے بڑے عالم عکرمہ نہیں ہوسکتے۔ اس لئے قتادہ کی اس بات میں تضاد ہے۔ اور اگر یہ بات قتادہ کی طرف سے نہیں سلام بن مسکین اور سعید بن ابی عروبہ کی طرف سے ہے تو اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ ان لوگوں نے اس میں اپنی ترجیح

شامل کردی ہے۔ اور یہ آمیزش عقیدہ کے اختلاف و اتفاق کی وجہ سے بھی ہو سکتی ہے اور حافظہ کی خرابی کی وجہ سے بھی ہو سکتی ہے۔ اور یہ اچھا عمل نہیں ہے۔ اور سلام بن مسکین اور سعید بن ابی عروبہ دونوں قدری ہیں اور سعید بن ابی عروبہ کا حافظہ بھی خراب تھا اور ایک عشرہ سے زائد عرصہ ان کی یہ کیفیت رہی۔ اس لئے قتادہ کے اس قول کے درست ہونے میں ایسا شک موجود ہے جو اپنے اندر قوت رکھتا ہے۔ اس لئے اسے دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

امام مزی لکھتے ہیں:

(۶) **قال زید بن الحباب : سمعت سفیان الثوری یقول بالکوفة، خذوا التفسیر عن اربعة عن سعید بن جبیر و مجاھد وعکرمه والضحاک۔ (۱)**

زید بن حباب کہتے ہیں کہ میں نے کوفہ میں سفیان ثوری کو کہتے ہوئے سنا۔ چار افراد سے علم تفسیر حاصل کرو۔ سعید بن جبیر، مجاہد، عکرمہ اور ضحاک۔

گویا چاروں علم تفسیر سے تعلق رکھتے ہیں اور جس نے علم تفسیر حاصل کرنا ہو ان چاروں سے حاصل کریں۔

مگر اس روایت کی تائید و حمایت نہیں کی جا سکتی اس لئے کہ امام ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں:

زید بن الحباب یخطی فی حدیث الثوری۔ (۲)

زید بن حباب حضرت سفیان ثوری سے روایت میں خطاء کرتے ہیں۔

لہٰذا اس مقام میں بھی زید بن حباب نے حضرت سفیان ثوری سے روایت کرنے میں خطاء کی ہے۔ اس لئے عکرمہ کی توثیق یہ روایت نہیں کر سکتی کہ اس میں خطاء موجود ہے۔ حضرت امام مزی لکھتے ہیں:

(۷) **قال یحییٰ بن ایوب المصری قال لی ابن جریج قدم علیکم**

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۴۔ ۲۔ تقریب التہذیب، ص ۱۱۲۔

عکرمہ قال قلت بلٰی. قال فکتبتم عنه قلت لا قال فاتکم ثلثا العلم۔(۱)

یحییٰ کہتے ہیں کہ مجھ سے ابن جریج نے کہا کہ تمہارے پاس عکرمہ آئے تھے میں نے کہا جی ہاں آئے تھے تو کہا کہ کیا تم نے ان کی روایت لکھی ہے تو میں نے کہا نہیں تو ابن جریج نے کہا کہ تم نے دوتہائی علم ضائع کر دیا۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ عکرمہ کے پاس علم کا دوتہائی تھا۔مگر اس روایت کی تائید نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ اس میں دونوں شخص قابل غور ہیں ایک یحییٰ اور دوسرے ابن جریج ان دونوں کے بارے میں علم ہونا ضروری ہے۔حافظ ذھبی یحییٰ بن ایوب مصری کے بارے میں لکھتے ہیں:

قال احمد سئی الحفظ وقال ابن القطان ناسی ھو ممن علمت حاله وانه لا یحتج به وقال ابو حاتم لا یحتج به وقال النسائی لیس بالقوی وقال الدار قطنی فی بعض حدیثه اضطراب۔(۲)

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ یحییٰ کا حافظہ خراب تھا۔ابن القطان نے کہا کہ نسیان والے تھے میں ان کی حالت جانتا ہوں اور ان کی روایت حجۃ بنانے کے قابل نہیں ہے اور ابو حاتم نے بھی یہی کہا ہے کہ ان کی روایت سے احتجاج نہیں کیا جا سکتا اور امام نسائی نے کہا ہے کہ وہ قوی نہیں تھے اور دار قطنی نے کہا کہ ان کی بعض روایات میں اضطراب ہے۔

یعنی وہ **سئی الحفظ، ناسی، لایحتج به، لیس بالقوی** اور **فی بعض حدیثه اضطراب** والی صورت ہے۔گویا وہ سب کچھ ہیں۔اور اس روایت کی حقیقی شخصیت ابن جریج کی ہے۔ان کا اصل نام عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج ہے۔اور یہ صحیح بخاری کے راوی بھی ہیں۔

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۴۔ ۲۔ میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۳۶۲۔

حافظ ذھبی ان کے بارے میں لکھتے ہیں:

قد تزوج نحواً من سبعین امراۃ نکاح المتعۃ، کان یری الرخصۃ فی ذلک. وقال عبداللہ بن احمد بن حنبل قال ابی بعض ھذا الاحادیث التی کان یرسلھا ابن جریج احادیث موضوعۃ کان ابن جریج لایبالی من این یاخذھا یعنی قولہ اخبرت وحدثت عن فلاں۔(۱)

ابن جریج نے ستر عورتوں سے نکاح متعہ کیا اور اس کی رخصت کا مؤقف رکھتے ہیں اور عبداللہ بن احمد اپنے والد ماجد احمد بن حنبل سے روایت کرتے ہیں کہ میرے والد نے کہا کہ ابن جریج نے جن بعض احادیث کو مرسل روایت کیا وہ احادیث موضوعہ ہیں۔ ابن جریج اس بات میں لاپرواہ تھے کہ وہ کس سے اخبرت اور حدثت عن فلاں کہہ رہے ہیں۔

یعنی ابن جریج میں دو باتیں پائی جاتی ہیں کہ ایک تو وہ متعہ کے قائل تھے اور ستر لڑکیوں سے متعہ کیا تھا اور جن روایات کو ابن جریج نے مرسل روایت کیا تھا وہ موضوع ہیں اور وہ اخذ روایت میں لاپرواہ تھے۔

اس مقام میں جملہ معترضہ کے طور پر عرض ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی احادیث نکاح متعہ کے ممنوع ہونے کے بارے میں موجود ہیں کہ:

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نکاح المتعۃ

ایک اور حدیث میں ہے کہ:

نھی عن المتعۃ وعن لحوم الحمر الاھلیۃ زمن خیبر۔(۲)

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ خیبر میں نکاح متعہ سے منع فرما دیا تھا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حضرت عطاء خراسانی اور ان کے مؤقف کے حامی لوگ اس لئے کافر ہیں کہ انہوں نے

۱۔ میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۶۵۹۔ ۲۔ صحیح بخاری، ج ۲، ص ۷۶۷۔

خبر واحد کے مقابلے میں قیاس یا حضرت عطاء خراسانی کے قول کو ترجیح دی ہے تو اب مولانا سعیدی میں دم ہے تو وہ بخاری کے راوی ابن جریج جس نے متعہ کی ممنوعیت کی حدیث صحیح کو نظرانداز کر کے اپنے قیاسی قول جس میں متعہ کے جواز کی بات ہے، کو ترجیح دی ہے اور اس پر عمل کر کے تقریباً ستر لڑکیوں سے نکاح متعہ کر ڈالا کی تکفیر کر کے بتائیں۔ کیونکہ خبر واحد کو نظرانداز کرنے اور اپنے قیاسی قول کو ترجیح دینے میں دونوں برابر ہیں۔ اس فرق کے ساتھ کہ ایک جگہ خبر واحد عقیدہ سے اور دوسری جگہ عمل سے تعلق رکھتی ہے۔ اور جب کہ عمل میں قبول بھی کی جاتی ہے۔

اس لئے یحییٰ بن ایوب اور ابن جریج دونوں کی تائید وتوثیق کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی اس لئے وہ روایت جس میں عکرمہ کے دوتہائی علم کی بات کی گئی ہے ایسے راویوں کے ذریعہ بیان کی گئی ہے جن کی قوت علم اور قوت عمل وکردار کمزور ہے۔ امام مزی لکھتے ہیں:

(۸) **قال غسان بن مضر عن ابی سلمه سعید بن یزید سمعت عکرمه یقول مالکم لا تساء لونی افلستم۔(۱)**

غسان بن مضر سعید بن یزید سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں میں نے عکرمہ کو کہتے ہوئے سنا کہ تمہیں کیا ہوگیا ہے کہ تم مجھ سے سوال نہیں کرتے ہو تم مفلس ہو گئے ہو۔

لیکن اس روایت کو اس لئے قبول نہیں کیا جا سکتا کہ حافظ ذھبی نے غسان کے بارے میں لکھا ہے:

کان قدریا یسب شعبه۔(۲)

کہ غسان قدری فرقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اور متعصب بھی تھے کہ امیر المؤمنین فی الحدیث حضرت شعبہ کو گالیاں دیتے تھے۔ ایسے خوش عقیدہ اور پارسا کی روایت قبول نہیں کی جاسکتی۔ امام مزی لکھتے ہیں:

(۹) **قال القاسم بن الفضل الحدانی عن زیاد بن مخراق کتب**

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۴۔ ۲۔ میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۳۳۵۔

الحجاج بن يوسف الٰى عثمان بن حيان سل عكرمه مولٰى ابن عباس عن يوم القيامه، ام من الدنيا هو، ام من الآخره؟ فساله فقال عكرمه صدر ذلك اليوم من الدنيا و آخره من الآخره۔(۱)

قاسم بن فضل حدانی، زیاد بن مخراق سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حجاج بن یوسف نے عثمان بن حیان کو لکھا کہ حضرت ابن عباس کے مولیٰ عکرمہ سے یہ سوال پوچھو کہ قیامت کا دن دنیا میں شمار ہوگا یا آخرت میں تو عثمان نے ان سے پوچھا تو جواب میں عکرمہ نے کہا کہ روزِ قیامت کی ابتداء دنیا سے ہوگی اور اس کا آخر، آخرت میں ہوگا۔

اس روایت میں عکرمہ کی تعریف اس معنی میں کی گئی ہے کہ حجاج بن یوسف جیسا حکمران بھی ان سے علمی سوالات کرتا تھا۔ ہمارے نزدیک حجاج بن یوسف ایک ظالم حکمران تھا اور حضرت سعید بن جبیر کا قاتل بھی تھا۔ اس کا سوال کرنا کوئی اعزاز کی بات نہیں ہے مگر راوی کے حساب سے دیکھا جائے گا:

قال ابو داؤد، مرجئی و ذكره ابن عمرو العقيلی فی الضعفاء۔(۲)

یعنی ابو داؤد کہتے ہیں کہ قاسم بن فضل مرجۂ فرقہ سے تعلق رکھتا ہے اور ابن عمرو عقیلی نے اسے ضعفاء میں شمار کیا ہے۔

اور امام ابن حجر لکھتے ہیں:

قاسم بن الفضل رمی بالأرجاء۔(۳)

قاسم بن فضل مرجۂ فرقہ سے تعلق رکھتا تھا۔

جب قاسم ان دونوں بزرگوں کے قول کے مطابق مرجۂ فرقہ کا تعلق دار تھا اور ساتھ ہی ضعفاء

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۶۔ ۲۔ میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۳۷۷۔

۳۔ تقریب التہذیب، ص ۲۷۹۔

میں بھی شامل ہے تو ان کی عکرمہ کی تعریف وتوصیف پر مشتمل روایت کو آخر قبول کرنے کی کیا ضرورت ہے اور ایسے بدعقیدہ لوگوں کی طرف سے کی جانے والی عکرمہ کی تعریف وتوصیف قبول نہیں کی جاسکتی۔ اور اس کا قبول کرنا کوئی معیاری عمل نہیں ہے۔ امام مزی لکھتے ہیں:

(۱۰) **عن الفرزدق بن حواس الحماني. كنامع شهر بن حوشب بجرجان، فقدم علينا عكرمه، فقلنا لشهر : الا ناتيه، فقال ايتوه، فانه لم تكن امة الا كان لها خبر، و ان مولٰى بن عباس حبر هذه الامَة۔ (۱)**

فرزدق کہتے ہیں کہ ہم شہر بن حوشب کے پاس جرجان میں تھے کہ وہاں عکرمہ ہمارے پاس آئے تو ہم نے شہر سے کہا کیا ہمیں ان کے پاس جانا چاہئے تو اس نے کہا کہ بالکل جانا چاہئے۔ ہر امت کا ایک عالم ہوتا ہے اور عکرمہ مولیٰ ابن عباس اس امت کا عالم ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کسی عالم کی یہ بہت بڑی تعریف ہے جو شہر بن حوشب نے کی ہے۔ مگر یہ تعریف کرنے والے شہر بن حوشب ہیں۔ لہٰذا اس بات کو قبول کرنے سے پہلے علماء اسماء الرجال کی خدمت میں حاضر ہو کر شہر بن حوشب کے بارے میں یہ سوال کر لینا ضروری ہے کہ یہ کون ہیں اور ان کا کیا کام ہے۔ چنانچہ ابن حبان لکھتے ہیں:

كان فمن يروى عن الثقات المعضلات وعن الاثبات المقلوبات، عادل عباد بن منصور فى حجة له فسرقه عيبة۔

شہر بن حوشب ثقات سے معضل اور ثبت رواۃ سے مقلوبات روایت کرتا ہے اور عباد بن منصور کے ساتھ حج میں تھے اس کی رقم والی تھیلی سرقہ کر لی۔

ابن حبان مزید لکھتے ہیں۔

ان شهراً تركوه ان شهراً تركوه۔

علماء حدیث نے شہر بن حوشب کی روایت ترک کر دی ہے، شہر بن

۱۔ تہذیب الکمال، ج ۲۰، ص ۲۷۰۔

حوشب کی روایت ترک کردی ہے۔

اور مزید لکھتے ہیں:

کان یحییٰ القطان لایحدث عن شھر بن حوشب۔(۱)

یحییٰ القطان کہتے ہیں کہ شہر بن حوشب سے حدیث بیان نہ کی جائے۔

قارئین کرام! علماء حدیث نے لکھا ہے کہ شہر بن حوشب نے رقم سرقہ کی ہے اور علماء حدیث نے کہا ہے کہ ان سے روایت کرنا ترک کر دیا جائے اور ان سے حدیث بیان نہ کی جائے۔ اس لئے ہم علماء حدیث کے حکم کے مطابق اس بات کے پابند ہیں کہ حضرت ابن عباس کے مولیٰ عکرمہ کو "حبر ھذا الامۃ" یعنی اس امت کا عالم نہ تسلیم کیا جائے۔ ہم اپنی طرف سے کچھ بھی نہیں کہہ رہے اور نہ ہی کہہ سکتے ہیں کہ صدر اول کے ایک شخص کے بارے میں ہم کیا رائے دے سکتے ہیں۔ ہمارا تو یہ منصب ہی نہیں ہے۔ بس ہم تو اس باب میں علماء امت کا جو لکھا ہوا ہے اسے پڑھ کر نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں۔ اسلئے ہم نے قارئین کے سامنے علماء حدیث کا مکتوبہ پیش کیا ہے اور فیصلہ بھی قوم کے سامنے ہے۔ اس میں نہ تو کسی رد و بدل کی ضرورت ہے اور نہ ہی تکلف و تردد کی ضرورت ہے۔ حقیقت بدلی کے چاند کی طرح روشن ہے۔

آخر علماء حدیث نے اگر کسی راوی کی روایت قبول کی ہے تو جرح و تعدیل کے تمام اصولوں کے مطابق دیکھ بھال کر اسے قبول کیا ہے اور ہم نے بھی عکرمہ کی تعریف و توصیف اور اس کی ثقاہت کو قبول کرنے کے لئے ان ہی علماء حدیث کی طرف رجوع کیا اور انہوں نے جو جواب دیا ہے، وہ آپ کے سامنے پیش کر دیا ہے۔

مولانا سعیدی نے عکرمہ کی توصیف میں جو روایات پیش کی ہیں ہم نے ان کی حقیقت بیان کر دی ہے۔ مولانا سعیدی نے عکرمہ کے حوالے سے جن معاصرین کے اسلام میں شک کی بات کی ہے ہم امید رکھتے ہیں کہ وہ اس سے توبہ کریں گے۔ اور اپنے معاصرین کو عزت و عظمت کی نگاہ سے دیکھنے کی کوشش کریں گے اور اہل علم کی تعظیم و توقیر مقدم رکھیں گے۔

۱۔ کتاب المجروحین، ج ۱، ص ۳۶۱۔

قارئین کرام! ہم عکرمہ جیسے شخص کی روایت چشم بند ہو کر قبول نہیں کر سکتے۔ اس کی تحقیق و تفتیش ضروری سمجھتے ہیں اور اگر کسی نے ان کی روایت اس طرح قبول کی ہے تو ان کو شرح صدر ہوگا۔ ہم ان کے پابند بھی نہیں ہیں اور خاص اس ترمذی کی روایت میں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس میں عکرمہ حضرات صحابہ کرام کی عزت و اکرام کو ملحوظ نہیں رکھ پائے۔

جرح کے مقدم و مؤثر ہونے کی بحث

اگر کسی راوی حدیث کی محدثین نے تعدیل بھی کی ہو اور اس پر جرح بھی کی ہو یعنی دونوں اقوال اس کے بارے میں ہوں تو اس میں فیصلہ یہ ہے کہ اگر ''جرح مفسر'' ہو یعنی جو اعتراض اس پر ہو اس کا ذکر اور بیان کیا جائے تو اس صورت میں جرح کو تعدیل پر ترجیح ہوگی۔ حضرت حافظ ابن الصلاح شہرزوری لکھتے ہیں:

اذا اجتمع فی شخص جرح و تعدیل فالجرح مقدم لان المعدل یخبر عما ظھر من حالہ، والجارح یخبر عن باطن خفی عن المعدل. فان کان عدد المعدلین اکثر فقد قیل التعدیل اولیٰ، والصبح والذی علیہ الجمھور ان الجرح اولی۔

یعنی اگر کسی راوی حدیث میں جرح اور تعدیل دونوں جمع ہو جائیں تو تقدیم اور ترجیح جرح کی ہوگی۔ اس لئے کہ تعدیل کرنے والا راوی کی اس حالت سے خبر دے رہا ہے جو اس پر ظاہر ہے اور جرح کرنے والا ایسی پوشیدہ بات سے خبر دے رہا ہے جو تعدیل کرنے والے پر مخفی ہے۔ چنانچہ اگر تعدیل کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہو تو اس میں تعدیل کے اولیٰ ہونے کا قول کیا گیا ہے لیکن صحیح قول اور پھر جس پر جمہور علماء حدیث کا عمل ہے وہ یہ ہے کہ جرح کو فوقیت اور اولویت حاصل ہے۔

اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس صورت میں جمہور محدثین کا مؤقف یہ ہے کہ جرح کو تقدیم حاصل ہوگی۔ حضرت حافظ زین الدین عراقی قدس سرہ نے الفیہ فی الحدیث میں لکھا ہے کہ:

قدموا الجرح۔

یعنی علماء حدیث نے جرح کو تعدیل پر مقدم کیا ہے اور جب یہ دونوں کسی میں جمع ہو جائیں تو حکم جرح کا لگے گا۔ اس کی تشریح میں وہ خود لکھتے ہیں۔

ان الجرح مقدم مطلقا ولو كان المعدلون اكثر، ونقله الخطيب عن جمهور العلماء وقال ابن الصلاح انه الصحيح، وكذا صححه الاصوليون كالامام فخر الدين والآمدي۔(۱)

یعنی اس صورت میں جرح مطلقا مقدم ہوگی اگر چہ تعدیل کرنے والے جرح کرنے والوں سے تعداد میں زیادہ ہوں اور امام ابن الصلاح نے بھی اسے ہی صحیح قرار دیا ہے اور پھر علماء اصول مثلاً امام فخر الدین رازی اور امام آمدی نے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے۔

امام شمس الدین سخاوی قدس سرہ اس موضوع پر لکھتے ہیں:

قدموا، اى جمهور العلماء ايضا الجرح على التعديل مطلقا، استوى الطرفان فى العدد ام لا. قال ابن الصلاح انه الصحيح، وكذا صححه الاصوليون كالفخر والآمدى، بل حكى الخطيب اتفاق اهل العلم عليه اذا استوى العرد وضيع ابن الصلاح شهر بذلك وعليه يحمل قول ابن عساكر اجمع اهل العلم على تقديم قول من جرح راويا على قول من عدله، واقتضت حكاية الاتفاق فى التساوى كون ذلك اولى فى ما اذا زاد عدد الجارحين۔(۲)

۱۔ فتح المغیث، ص ۱۵۱۔ ۲۔ فتح المغیث سخاوی، ج ۱، ص ۳۳۶۔

جرح کو علماء حدیث نے مقدم رکھا ہے۔ یعنی جمہور علماء نے بھی جرح کو
تعدیل پر مطلقا مقدم رکھا ہے چاہے تعدیل اور جرح کرنے والے
دونوں فریقین کی تعداد برابر ہو یا تعدیل کرنے والوں کی تعداد زیادہ
ہو، امام ابن الصلاح نے بھی کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ اسی طرح امام
فخرالدین رازی اور امام آمدی اور دوسرے علماء اصول نے اسے ہی صحیح
قرار دیا ہے بلکہ خطیب بغدادی نے اس پر اہل علم کا اتفاق بیان کیا ہے
فریقین کی تعداد برابر ہونے کی صورت میں اور امام ابن الصلاح کا
قول بھی اسی طرف مشعر ہے اور ابن عساکر کا قول بھی اسی پر محمول کیا
گیا ہے کہ اہل علم اس شخص کے قول کو جس نے راوی پر جرح کی ہے،
اس شخص کے قول پر جس نے تعدیل کی ہے، مقدم اور بالا قرار دیتے
ہیں اس صورت میں علماء کے قول کا اقتضاء یہ ہے کہ جب جانبین کی
تعداد برابر ہو مگر جب جرح کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہو تو پھر اس کا
مقدم اور بالا ہونا اولیٰ ہوگا۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے مولیٰ عکرمہ بربری پر جو جرح ہے وہ مفسر ہے۔ اسے ظاہر اور بیان کیا گیا ہے۔ اس میں ہر قسم کے اعتراضات ہیں۔ پھر جرح کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہے اور اگر برابر یا کم بھی ہو تو پھر بھی جرح ہی مقدم ہوگی۔

علماء حدیث کے اس فیصلہ کے بعد ہم عکرمہ بربری کی ہر روایت قبول کرنے کے پابند نہیں ہیں اور پھر چونکہ وہ خوارج میں سے ہیں اور خوارج حضرات صحابہ کرام کی تعظیم و تکریم کے خود کو پابند نہیں سمجھتے اور یہ چیز ان کے عقیدہ کا حصہ ہے۔ چونکہ اس روایت میں جو بات کی گئی ہے وہ ہمارے نزدیک عظمت صحابہ سے مطابقت نہیں رکھتی اس لئے ہم عکرمہ بربری کی اس روایت کو قبول کرنے اور حجت و دلیل بنانے سے معذرت خواہ ہیں۔ مولانا سعیدی چونکہ حضور ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی کی طرف ''ذنب'' کی نسبت روا رکھتے ہیں اور آپ کی عصمت کا خیال نہیں رکھتے اسلئے انہیں حضرات صحابہ کرام کی برائی محسوس نہیں ہو پاتی۔

مولانا سعیدی کے مؤقف کا تجزیہ

مولانا غلام رسول سعیدی نے اس ''حدیث قتادہ'' کی تفصیل ذکر کی ہے اور اس کی صحت پر اپنا مؤقف بیان کیا ہے اور اسے دلیل سے ذکر کیا ہے جس کا سابقہ صفحات میں بیان ہو چکا ہے۔

ہم مولانا سعیدی کی عبارات کا تجزیہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہ کس حد تک درست ہیں اور انہیں قبول کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اب تفصیل سے ان کے قابل ذکر جملے نقل کر کے بات کرتے ہیں۔

مولانا سعیدی نے لکھا ہے:

۱۔ قتادہ بن دعامہ متوفی ۱۱۸ھ کے متعدد شاگردوں نے ان سے اس حدیث کو سنا ہے اور ان سے اس کو روایت کیا ہے۔ اگر کسی ایک شاگرد مثلاً شعبہ بن حجاج متوفی ۱۶۰ھ نے قتادہ سے اس حدیث کا ایک حصہ سنا ہے اور اس پوری حدیث کو ان سے نہیں سنا تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ قتادہ کے کسی شاگرد نے بھی ان سے اس حدیث کو مکمل نہیں سنا۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ مولانا سعیدی کو اصل بات کی تفہیم نہیں ہوئی اور وہ بات کو سمجھ نہیں پا رہے ہیں۔ اس حدیث کو قتادہ سے حضرت شعبہ نے سنا یہ بات لاریب ہے۔ اور کوفہ میں جا کر اسے اسی طرح بیان کیا جیسا سنا تھا۔ اور پھر اس کا ذکر وہاں سے واپسی پر قتادہ سے کیا تو پھر قتادہ نے اس کی تفصیل بیان کی کہ اس کا اول حضرت انس سے مروی ہے اور اس کا آخر عکرمہ سے مروی ہے۔ تو حضرت شعبہ واسط سے پھر کوفہ پہنچے اور جن لوگوں سے پہلی روایت بیان کی تھی انہیں دوبارہ جمع کیا اور انہیں تفصیل سے روایت سنائی جس سے روایت تقسیم ہو گئی کہ اس کا ابتدائی حصہ حضرت انس رضی اللہ عنہ اور اس کا آخری حصہ عکرمہ سے مروی ہے۔ ہم نے بیان کیا ہے کہ قتادہ کی اس تفصیل کو امام احمد حنبل، امام ابویعلی موصلی، امام ابن جریر طبری، امام ابوبکر خطیب بغدادی اور محمد بن اسمٰعیل بخاری علیہم الرحمۃ والرضوان نے قبول کیا اور اس لحاظ سے قتادہ کی پہلی والی روایت مدرج قرار پائی گئی کیونکہ اس میں عکرمہ کے قول کو حدیث انس میں ملا دیا گیا

ہے۔اور دوبارہ بیان کردہ روایت نے اس کی تفصیل کر دی ہے۔جس طرح حضرت عبداللہ بن مسعود کی ایک روایت میں ان کے کلام کو راوی نے حدیث رسول کا حصہ بنا دیا تھا اور دوسرے راوی نے اس کی تفصیل بیان کی جس میں کلام ابن مسعود کو حدیث رسول سے الگ اور ممتاز کر دیا تھا چنانچہ اس تفصیلی روایت کو علماء حدیث نے قبول کیا اور پہلی والی روایت مدرج قرار پائی اور اس پر ہم نے دس دلیلیں پیش کی ہیں لہٰذا یہ بات علماء حدیث کے قاعدہ اور ضابطہ کے مطابق ہے۔

مولانا سعیدی نے جو یہ لکھا ہے: ''اگر کسی ایک شاگرد نے مثلاً شعبہ بن حجاج متوفی ۱۶۰ھ نے قتادہ سے اس حدیث کا ایک حصہ سنا اور اس پوری حدیث کو ان سے نہیں سنا تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ قتادہ کے کسی شاگرد نے بھی ان سے اس حدیث کو مکمل نہیں سنا۔'' اس کا مطلب یہ ہوا کہ یا تو بخاری کی تفصیلات ان کی نظر میں نہیں یا انہیں عبارت کے سمجھنے میں دھوکہ لگا ہے، صحیح البخاری میں ہے:

حدثنی احمد بن اسحٰق قال حدثنا عثمان بن عمر قال اخبرنا شعبه عن قتاده عن انس بن مالک انا فتحنالک فتحا مبینا قال الحدیبیة قال اصحابه هنیئا مریئا فمالنا فانزل الله لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات. قال شعبه فقدمت الکوفت فحدثت بهذا کله عن قتاده ثم رجعت فذکرت له، فقال اما انا فتحنالک فعن انس واما هنیئا مریئا فعن عکرمه۔(۱)

امام بخاری یہ بات بتا رہے ہیں کہ حضرت شعبہ نے ابتداء میں یہ پوری حدیث قتادہ سے سماعت کی اور پھر بعد میں جب قتادہ نے اس کی وضاحت کی کہ اس میں تقسیم وتفریق ہے تو انہوں نے پھر قتادہ ہی سے اس تقسیم کو روایت کیا۔اب مولانا سعیدی کا یہ کہنا:

شعبہ بن حجاج نے قتادہ سے اس حدیث کا ایک حصہ سنا ہے اور اس

۱۔ صحیح البخاری، ج ۲،ص ۶۰۰۔

پوری حدیث کو نہیں سنا۔

زمینی حقائق کے خلاف ہے۔ شعبہ نے قتادہ سے مدلس روایت کو بھی سنا۔ چونکہ قتادہ تدلیس کرتے تھے اور حضرت شعبہ تدلیس کو ناپسند کرتے تھے۔ اس لئے حضرت شعبہ نے دوبارہ کوفہ جا کر اس روایت سے تدلیس کے ارتفاع کو بیان کیا ہے۔ گویا قتادہ نے ابتداءً جو پوری روایت بیان کی وہ مدلس تھی اور دوسرے بیان میں اس کی حقیقت کو بیان کیا تو اس کی تدلیس سامنے آ گئی۔ اب پہلی روایت کے حساب سے جو پوری روایت ہے وہ مدلس ہے قتادہ نے بعد میں شعبہ سے اس کی تفصیل بیان کر دی تو اب آخری حصہ کی روایت جب عکرمہ سے کر دی تو اس سے روایت کی تدلیس دور ہو گئی اور جو حصہ حضرت انس سے مروی تھا وہ ان کے نام سے روایت کر دیا گیا اور جو حصہ عکرمہ سے مروی تھا وہ ان کے نام سے روایت کر دیا گیا۔ بہر صورت امام بخاری کی بیان کردہ روایت سے اس بات کا ثبوت موجود ہے کہ حضرت شعبہ نے قتادہ سے روایت کا ایک حصہ نہیں بلکہ پوری روایت سنی تھی اور پھر مولانا سعیدی نے یہ لکھا ہے:

۲۔ جب کہ قتادہ کے دوسرے شاگرد جو ثقہ اور ثبت ہیں وہ قتادہ سے اس حدیث کو مکمل روایت کرتے ہیں اور کوئی استثناء نہیں کرتے۔

ہاں یہ بات درست ہے کہ "**معمر عن قتادہ عن انس، ھمام ثنا قتادہ عن انس، شیبان عن قتادہ عن انس،** اور "**حکم بن عبدالملک عن قتادہ عن انس**" ترمذی، مسند احمد، سنن الکبریٰ اور المستدرک میں پوری روایت موجود ہے جس میں اس کے دونوں حصہ قتادہ عن انس سے روایت کئے گئے ہیں۔

مگر **سعید بن ابی عروبہ عن قتادہ عن انس، معتمر قال سمعت ابی قال ناقتادہ قال سمعت انس، ھمام عن قتادہ ان انس، شیبان جمیعا عن قتادہ عن انس**" کے کلمات سے صحیح مسلم میں یہ روایت موجود ہے جس میں پوری حدیث کا صرف اول حصہ موجود ہے۔ اور اس میں "**قال اصحابنا**" یا "**رجل من القوم**" کی طرف سے کوئی سوال موجود نہیں ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ قتادہ کے شاگرد سعید بن ابی عروبہ، ابومعتمر، ھمام اور شیبان نے قتادہ سے اس پوری روایت کو نہیں بلکہ ابتدائی حصہ کو ذکر کیا اور عکرمہ والے

حصہ کو مستثناء کر دیا۔ اب مولانا سعیدی کا یہ کہنا کہ ''اس حدیث کو مکمل روایت کرتے ہیں اور کوئی استثناء نہیں کرتے۔'' غلط ثابت ہو گیا۔

اب رہ گئی بات ''دوسرے شاگرد جو ثقہ اور ثبت ہیں'' کی تو حضرت ذھبی نے شیبان تمیمی کے بارے میں کہا ہے کہ **رجل صالح قال ابو حاتم لا یحتج بہ** حکم بن عبدالملک کے بارے میں امام ابن حجر نے کہا ہے کہ **ھو ضعیف** اور سعید بن ابی عروبہ کو کثیر التدلیس اور صاحب اختلاط قرار دیا ہے۔ اور ھمام بن یحیٰ بن دینار کے بارے میں لکھا ہے ''**ربما وھم**'' اور ''**من السابعة**'' کہہ کر ساتویں طبقہ سے قرار دیا ہے جن سے روایت تو کی جاتی ہے لیکن ان کی توثیق نہیں کی جاتی اور معمر بن راشد کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ثابت، اعمش اور ھشام بن عروہ سے روایت کریں تو اس میں خامی ہوتی ہے اور اسی طرح ''**فی ماحدث به بالبصره**'' یعنی جس بصری سے وہ روایت کریں تو اس میں بھی خامی ہوگی اور قتادہ، بصری ہیں۔ اس لئے جب وہ قتادہ سے روایت کریں تو اس میں خامی ہوگی۔ اور امام ترمذی کی مابہ النزاع روایت بھی ''**معمر عن قتادہ**'' ہے۔ لہٰذا اس میں بھی خامی موجود ہے۔ یہ تو اجمال ہے اگر اس کی تفصیل میں جایا جائے تو بات بہت طویل ہو جائے گی۔ اس کے برعکس حضرت شعبہ بن حجاج کو امام ابن حجر نے امیر المؤمنین فی الحدیث قرار دیا ہے۔ اس لئے حضرت شعبہ کی بالادستی اپنی جگہ مسلّم ہے۔ اگر کسی نے ان حضرات کو ثقہ قرار دیا بھی ہے تو حضرت شعبہ بن حجاج ان سب سے زیادہ ثقہ اور ثبت ہیں اور امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں اس لئے ان کی روایت میں وزن زیادہ ہے۔ اور انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اصل چیز ''وزن'' ہی ہوتا ہے۔

اور پھر ہم یہ بات کہہ چکے ہیں کہ قتادہ کے یہ شاگرد قتادہ سے اس روایت کو اس طرح بھی بیان کر چکے ہیں کہ جس میں ''حدیث قتادہ'' کا صرف اول حصہ ہے اور اس کے آخری حصہ کا ذکر اس میں نہیں ہے۔ اگر یہ حضرات ثقہ ہیں تو پھر ان کی ثقاہت ان روایات میں بھی ہوگی جو امام مسلم نے اپنی صحیح میں ذکر کی ہیں۔ اگر بات ان ہی پر موقوف ہے تو دونوں جگہ ان کی ثقاہت کا موجود ہونا ضروری ہے۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ایک جگہ ان حضرات نے

قتادہ سے پوری روایت بیان کی ہے تو ان کے ثقہ ہونے کی وجہ سے وہ دلیل ہے اور جہاں انہوں نے ایک حصہ اس روایت کا قتادہ سے بیان کیا ہے تو ان کے ثقہ ہونے کی وجہ سے وہ بھی دلیل ہوگا۔ ہمارا مؤقف یہ ہے کہ ان حضرات نے قتادہ سے پوری روایت بیان کی ہے۔ لیکن جب قتادہ نے اس کی وضاحت کر دی تو انہوں نے صرف اس کا ایک حصہ ''عن قتادہ عن انس'' کہہ کر روایت کیا دوسرے کو عکرمہ سے روایت ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا۔ اس لئے حضرت شعبہ کے مؤقف کو رد کرنے کے لئے ان حضرات کو دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔ مولانا سعیدی نے لکھا ہے کہ:

۳۔ مستند محدثین ان کی روایت کو اپنی صحیح اور معتبر کتب میں درج کرتے ہیں تو ان کی یہ روایت کیوں صحیح نہیں ہوگی اور کیوں غیر مقبول ہوگی۔ جب کہ محققین نے ان روایات کے صحیح ہونے کی تصریح بھی کر دی ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ مستند محدثین کا کسی روایت کو اپنے صحیح میں لکھ دینے سے وہ صحیح نہیں ہو جاتی جب تک کہ وہ صحیح کی تعریف پر پوری نہ اترے، صحیحین یعنی بخاری و مسلم دونوں میں درج تمام کی تمام احادیث صحیح نہیں ہیں۔ ان کتب کو صحیح اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ان کی اکثر اور بیشتر روایات صحیح ہیں نہ یہ کہ ہر ہر روایت صحیح ہے۔ امام ابن جوزی نے تو کتاب الموضوعات میں صحیحین میں موضوعات تک کا ذکر کیا ہے۔ گو ان کے اس قول پر علماء حدیث نے ان کا تعاقب بھی کیا ہے۔ چلو موضوعات نہ سہی غیر صحیح تو بہرصورت موجود ہیں۔ امام احمد بن حنبل نے تو مسند میں ایک ایسے شخص کی روایت بھی نقل کر رکھی ہے جو مرتد ہو کر دارالحرب میں اقامت گزیں ہو چکے تھے، جس کا ذکر سابقہ صفحات میں ہو چکا ہے۔ اس لئے کسی مستند محدث کا اپنی کتاب میں کسی روایت کا صرف ذکر کر دینا اس کی صحت کی دلیل نہیں ہے۔ اس لئے ''کیوں صحیح نہیں'' کا سوال فضول ہے۔ اور ''محققین نے ان روایت کے صحیح ہونے کی تصریح کر دی ہے۔'' امام بخاری جو بڑے محقق ہیں انہوں نے وضاحت کر دی کہ یہ حدیث انس سے مروی ہی نہیں ہے اور یہی بات امام احمد حنبل، امام ابو یعلی موصلی، امام محمد بن جریر طبری اور حضرت خطیب بغدادی کے علاوہ دوسرے علماء حدیث نے بھی کی ہے اور اس کی تصریح کر دی ہے۔

پھر یہ روایت مدلس، معلل، مدرج، مرسل اور شاذ ہے تو کیا صحیح حدیث وہ ہوتی ہے جس میں یہ معائب پائے جائیں یا وہ ہوتی ہے جس میں یہ چیزیں نہ پائی جائیں۔ اس لئے ''صحیح ہونے کی تصریح'' یہ سب زبانی و کلامی دعاوی ہیں جو حقیقت واقعیہ کے خلاف ہیں۔ مولانا سعیدی لکھتے ہیں:

۴۔ خلاصہ یہ ہے کہ قتادہ بن دعامہ کے شاگردوں میں سے معمر، ہمام، شیبان اور حکم بن عبدالملک نے اس پوری حدیث کو قتادہ سے سنا ہے اور اس پوری حدیث کو روایت کیا ہے اور صحاح اور سنن کے مصنفین نے ان کی روایات کو اپنی تصانیف میں درج کیا ہے۔ اور ان کی اسانید کے متعلق محققین نے تصریح کی کہ وہ صحیح ہیں۔ ماسوا حکم کی روایت کے لیکن ہم نے اس کو بطور تائید درج کیا ہے۔

ہم اس بات کا ذکر کر چکے ہیں کہ اگر قتادہ سے معمر، ہمام، شیبان اور حکم نے اس پوری روایت کو بیان کیا ہے تو قتادہ ہی سے سعید بن ابی عروبہ، ابو معتمر، ہمام اور شیبان نے پوری روایت کا ایک حصہ ذکر کیا ہے۔ یعنی اگر قتادہ سے ان کے چار شاگردوں نے اس پوری روایت کو ذکر کیا ہے۔ ان میں معمر، ہمام، شیبان اور حکم شامل ہیں تو ان ہی قتادہ سے ان کے چار شاگردوں نے سعید، ابو معتمر، ہمام، شیبان نے روایت کا صرف اول حصہ روایت کیا ہے۔ اس میں دوسرے حصہ کا ذکر نہیں ہے۔ اگر پوری روایت میں ہمام اور شیبان کی وجہ سے وہ روایت صحیح ہو گئی ہے تو قتادہ سے صرف ایک حصہ روایت کرنے والوں میں ہی ہمام اور شیبان شامل ہیں تو ان کی وجہ سے یہ روایت بھی قوی اور صحیح ہوگی۔ ان کی اس روایت کو بھی امام مسلم نے اپنی صحیح میں جگہ دی ہے۔ اور ''صحاح اور سنن کے مصنفین کے اپنی تصانیف میں درج کرنے سے حدیث صحیح ہو جاتی ہے۔'' تو پھر قتادہ کے ان چار تلامذہ کی روایات بھی صحیح ہو جائیں گی۔ کیونکہ یہ بھی صحیح اور سنن میں موجود ہیں۔ قتادہ سے یہ پوری روایت معمر، ہمام، شیبان اور حکم سے یہ روایت نہ تو بخاری میں ہے اور نہ ہی مسلم میں ہے۔ بخاری نے اسے **"شعبہ عن قتادہ"** سے روایت کر کے اس کی تفصیل بیان کی ہے اور پھر کتاب التفسیر میں اسی تفصیلی فیصلہ کے مطابق **"شعبہ عن قتادہ عن انس"** کے کلمات سے روایت کا صرف پہلا جزء بیان کیا اور دوسرے جزء کا ذکر ہی

نہیں کیا۔ اور پھر سعید بن ابی عروبہ، ابو معتمر، ہمام اور شیبان کی روایات صحیح مسلم میں موجود ہیں اور ان چاروں کی روایت میں حدیث قتادہ کے پہلے جزء کا ذکر ہے۔ دوسرے جز کا ذکر نہیں ہے۔ ''میں نہ مانوں'' کا تو کوئی علاج اور جواب نہیں ہو سکتا لیکن ایک عام قاری جب شرح صدر اور کھلے دل سے اس حقیقت کو ملاحظہ کرے گا تو اسے تسلیم سے چارہ نہیں ہو سکتا۔ یعنی یہ حقیقت ہے کہ قتادہ کے ان چار تلامذہ سے یہ پوری روایت نہ تو بخاری میں ہے اور نہ ہی صحیح مسلم میں یعنی صحیحین میں پوری روایت کا ذکر نہیں ہے۔ اور بخاری کی کتاب المغازی میں پوری روایت شعبہ سے ہے لیکن اس نے اس کی تفصیل بیان کر کے اسے دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ اس کا پہلا حصہ "قتادہ عن انس" اور اس کا دوسرا حصہ "قتادہ عن عکرمہ" ہے۔ اور اسی پہلے حصہ کو امام بخاری نے پھر کتاب التفسیر میں ذکر کیا ہے۔ اور قتادہ کے دوسرے تلامذہ نے روایت کے اول حصہ کو قتادہ سے روایت کیا جن میں چار کا ذکر صحیح مسلم میں ہے۔ مولانا سعیدی صحیحین کو کیوں نظر انداز کر رہے ہیں۔ اور ان کی بات کیوں قبول نہیں کر رہے۔ کیا یہ صرف اس لئے ہے کہ مافی الصحیحین ان کی تائید و حمایت میں نہیں ہے۔ اگر مولانا سعیدی کے مؤقف کی تائید صحیحین سے ہوتی اور ہماری تائید میں صحیحین نہ ہوتیں تو وہ اچھل اچھل اور کود کود کر ہم پر حدیث رسول کے رد کرنے کے الزام لگاتے۔ ہم تو صرف اتنا کہتے ہیں کہ اپنی ترجیحات کو نظر انداز کر کے دلیل کی قوت اور حقیقت کو پیش نظر رکھیں اور اپنے دل میں حق قبول کرنے کا جذبہ بیدار رکھیں اور نفس الامر میں یہ بات ثابت ہو کہ مولانا سعیدی کی دلیل اگر کمزور و ناتواں اور نحیف و نزار ہو جائے تو وہ ایک ہی جست میں حق کی طرف آ جاتے ہیں اور حقیقت و حقانیت کو جذبہ خالصہ سے قبول کر لیتے ہیں۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھنے والے سے ایک مسلمان یہی توقع رکھتا ہے۔ قلم کا جواب نیزوں اور بھالوں سے نہیں قلم ہی سے اچھا لگتا ہے۔

مولانا سعیدی لکھتے ہیں:

۵۔ لہٰذا قتادہ بن دعامہ کے ایک شاگرد شعبہ کی اگر ایک روایت مدرج ہے اور انہوں نے حضرت انس اور عکرمہ کے کلام کو ملا دیا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے باقی

شاگردوں کی روایات کی صحت پر کوئی اثر پڑے۔

مولانا سعیدی نے ''شعبہ عن قتادہ'' والی روایت کو مدرج تسلیم کر لیا ہے۔ اور اس حقیقت کا اعتراف کر لیا ہے کہ حضرت انس اور عکرمہ کے کلام کو ملا دیا گیا ہے۔ چونکہ قتادہ سے دوسری روایات میں اس تفصیل کا ذکر نہیں ہے۔ لہٰذا اس روایت کا کوئی اثر ان دوسری روایت پر نہیں پڑے گا۔ اور انہیں مدرج تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اصل بات یہ ہے کہ قتادہ بن دعامہ کی عادت تھی کہ وہ تدلیس کرتے تھے اور مشہور مدلسین میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ اور اس روایت میں بھی وہ تدلیس کرتے تھے چنانچہ معمر، ہمام، شیبان اور حکم کے سامنے بھی مذکورۃ الصدر روایت میں وہ تدلیس کرتے ہوئے ''عن انس'' سے اس کو بیان کرتے تھے۔ اور شعبہ کے سامنے بھی وہ تدلیس ہی کرتے رہے حتیٰ کہ شعبہ نے بھی اس کو اسی طرح سمجھا اور تدلیس سے آگاہی حاصل نہ کر سکے۔ چونکہ وہ تدلیس کو عمل زنا سے بھی بدتر جانتے تھے اور اس کی کھوج میں لگے رہتے تھے۔ چنانچہ ایسے میں انہوں نے کوفہ کے حالات کا ذکر قتادہ سے کیا اور مذکورۃ الصدر حدیث پر بات ہوئی تو اس وقت قتادہ نے اس کی تفصیل بیان کر دی۔ جب اس کی تفصیل ان کے سامنے آئی تو وہ دوبارہ کوفہ پہنچے اور ان لوگوں کو جمع کر کے ان کے سامنے اس تفصیل کا ذکر کیا جو قتادہ نے بیان کی تھی۔

جیسا کہ گزشتہ صفحات میں متعدد بار اس کا بیان ہو چکا ہے کہ پھر اس تفصیل کو قتادہ کے تلامذہ میں سے ہمام اور شیبان نے بھی قبول کیا اور صحیح مسلم میں اس کا ذکر کیا جس میں اس روایت کا ابتدائی حصہ حضرت انس سے مروی قرار دیا گیا ہے اور آخری حصہ کا ذکر ہی نہیں کیا۔ اس لئے کہ وہ حضرت انس سے نہیں بلکہ عکرمہ سے مروی تھا۔ اور ان دونوں کے علاوہ قتادہ کے شاگرد سعید بن ابی عروبہ اور ابو معتمر نے بھی حسب ''روایت شعبہ'' صرف ابتدائی حصہ کے حضرت انس سے مروی ہونے کی تائید کی ہے۔ تو اب گویا شعبہ اس میں قتادہ سے روایت کرنے میں تنہا نہیں ہیں بلکہ ابو معتمر، ہمام، شیبان اور سعید بن ابی عروبہ کی تائید بھی ان کے ساتھ ہے۔ اس لئے ''قتادہ بن دعامہ کے ایک شاگرد شعبہ کی اگر ایک روایت مدرج ہے'' کا قول درست نہیں ہے بلکہ ایک نہیں قتادہ کے چار دیگر تلامذہ کی اصولی تائید شعبہ کو حاصل ہے۔

اگر اعتراض یہی تھا کہ شعبہ کو دیگر تلامذہ کی تائید حاصل نہیں وہ تو رفع ہو گیا ہے۔

مگر اس مقام میں علماء حدیث کے ایک طریقہ کی وضاحت ضروری ہے، جس سے یہ حقیقت مزید آشکارا ہو جائے گی۔ اور وہ تفصیل یہ ہے کہ ہم نے علماء حدیث کا طریقہ ذکر کیا تھا اور اس پر دس دلیلیں پیش کی تھیں۔ اور وہ یہ ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک روایت کی سند میں اجمال ہوتا ہے۔ یا کوئی راوی چھوٹ جاتا یا رہ جاتا ہے اور دوسری جگہ میں اس راوی کا ذکر ہوتا ہے تو وہاں سے اس پہلی والی روایت کا انقطاع دور ہو جاتا ہے۔ یا اس میں اس کا مشابہ دوسرا راوی آ جاتا ہے مگر دوسری روایت کی تفصیل اس مشابہت کو زائل کر دیتی ہے اور ان صورتوں میں اس تفصیلی روایت کو قبول کر لیا جاتا ہے۔ ایسی صورت حدیث کے متن کی بھی ہوتی ہے کہ اس میں دوسرے کے کلام کی آمیزش اور اختلاط ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں اس اختلاط کا علاج ہو جاتا ہے۔ جس کی تفصیل ما قبل میں بیان ہو چکی ہے۔

چنانچہ علماء حدیث کے دستور کے مطابق اس ''حدیث قتادہ'' کو بھی مدلس اور مدرج ذکر کیا جاتا رہا حتیٰ کہ قتادہ نے خود اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا۔

اما انا فتحنا لک فعن انس و اما ھنیئا مریئا فعن عکرمہ۔

تو اس سے روایت کی تدلیس و تدریج کا ارتفاع ہو گیا اور بات بالکل کھل گئی کہ اس کا آخری حصہ عکرمہ سے مروی ہے۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی نہیں ہے۔ تو اب علماء حدیث کے دستور کے مطابق اس روایت میں تفصیل کو قبول کیا جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے اس پر دس دلیلیں پیش کی ہیں۔ اس لئے مولانا سعیدی کو بات علماء حدیث کے دستور اور طریقہ کار کے مطابق کرنی چاہئے۔

مولانا سعیدی کو پریوں کے جزیرہ سے نکل کر علم کی عدالت میں کھڑے ہو کر بات کرنی چاہئے۔ خواب و خیال کی وادی سے نکل کر ہوش و حواس اور قواعد و ضوابط کے میدان میں کھڑا ہونا چاہئے۔ اور اکابر و اسلاف کے سائے کی نورانیت اور روشنی میں چلنا چاہئے۔ وہ دیوانگانِ عشق کی طرح آنکھوں کو بند کر کے چلتے ہیں اور اس طرح علماء حدیث کے طریقہ کار کو پس پشت ڈال دیتے ہیں۔ مولانا سعیدی لکھتے ہیں:

۶۔ علاوہ ازیں یہ حدیث قتادہ بن دعامہ کے علاوہ از ربیع بن انس بھی مروی ہے لہٰذا اب اعتراض کی بنیادیں ہی منہدم ہو گئیں۔

ہم گزشتہ صفحات میں اس روایت کا بھی ذکر کر چکے ہیں اور یہ ثابت کر چکے ہیں کہ یہ روایت زیر بحث مسئلہ سے متعلق ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اس روایت میں سوال کا ذکر تو ہے مگر اس کا جواب یہ ہے:

فانزل اللہ وبشر المؤمنین بان لھم من اللہ فضلاً کبیرًا۔

تو یہ آیت کریمہ سورہ احزاب کی ہے اور سورہ احزاب، سورہ فتح سے پہلے نازل ہوئی ہے اور اس سے سورہ فتح کی نزولی تقسیم کی نفی ہو رہی ہے۔ اور پھر مولانا سعیدی عکرمہ کے قول کو جس طرح حدیث رسول بنا کر پیش کر رہے ہیں یہ روایت اس کی تائید وتوثیق نہیں کر رہی ہے۔ بلکہ اس کا تو اس میں ذکر ہی نہیں ہے۔ یہ مولانا سعیدی کی چالاکی و پھرتی ہے کہ وہ اس روایت کو کھینچ کر اس بحث میں لے آئے ہیں۔

مولانا سعیدی کی کشتی اس بحث میں آب علم کی کمی اور قلت کی وجہ سے دریائی سنگریزوں سے ٹکرا رہی ہے اور کنارہ سے ہم کنار ہونے کی کامیابی سے ہنوز ''دلی'' کی طرح دور ہے۔

مولانا سعیدی نے یہ بھی لکھا ہے کہ:

> شاہ حسین گردیزی نے مسند احمد اور سنن ترمذی کی صحیح حدیث کو جو ضعیف قرار دیا ہے اس کے رد میں قوی دلائل سے باحوالہ واضح کیا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور مسند احمد میں اس کی پانچ سندیں مذکور ہیں۔(۱)

میرے پورے مضمون میں ''مسند احمد'' کا کوئی براہِ راست حوالہ نہیں تھا اور اسے ضعیف قرار دینا کیا معنی رکھتا ہے۔ یہ مولانا سعیدی کا نسیان ہے یا ان کی قوت حافظہ کا کرشمہ ہے۔ اور پھر میں نے سنن ترمذی کی کسی بھی حدیث کو اس مضمون میں ضعیف قرار نہیں دیا تھا۔ شرعی لوگوں نے ہم پر یہ غیر شرعی الزام عائد کیا ہے۔ لیکن اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ میں نے جو اثر ابن عباس کو نحیف ونزار کہا تھا اس کا مطلب انہوں نے ''ضعیف قرار دیا ہے'' لکھ کر ضعیف تسلیم کر لیا ہے

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، اپریل ۲۰۰۴ء، ص ۱۶۔

یہ وہ جادو ہے جو قرا قلی کی منڈیر پر کھڑے ہو کر بول رہا ہے۔

مسند احمد میں کسی روایت کی پانچ سندیں مذکور ہونا اس کی حدیث رسول اور حدیث صحیح ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ علماء حدیث نے یہ کہیں نہیں لکھا کہ جس روایت کی مسند احمد میں پانچ سندیں مذکور ہوں وہ حدیث صحیح ہوتی ہے۔ اگر حدیث صحیح کی یہ تعریف ہے تو یہ پندرہویں صدی ہجری میں کی گئی جدید تعریف ہے، سلف اس سے بے خبر تھے۔ حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل نے بھی ایسا کوئی اعلان نہیں فرمایا۔

اگر حدیث صحیح کی یہی تعریف ہے تو پھر بخاری و مسلم اور دیگر کتب حدیث میں مذکور احادیث صحیحہ، احادیث صحیحہ قرار نہیں پا سکتیں کیونکہ وہ پانچ سندوں سے مسند احمد میں مذکور نہیں ہیں اور ہم نے یہ بات ''قوی دلائل سے باحوالہ واضح کر دی ہے کہ یہ حدیث'' نہ تو ''حدیث رسول'' ہے اور نہ ہی ''حدیث صحیح'' ہے۔

حدیث رسول یا قولِ صحابہ

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے مولیٰ عکرمہ بربری کے بارے میں علماء حدیث اور علماء اسماء الرجال کے حوالے سے ہم نے پوری تفصیل پیش کی ہے جس میں ان کے عقیدہ کے بارے میں یہ حقیقت بیان کی ہے کہ وہ خوارج میں سے تھے چاہے وہ اباضی، حروری یا صفری تھے لیکن تھے وہ خارجی اور خوارج امیر المؤمنین حضرت علی رضی اللہ عنہ اور بعض دوسرے صحابہ کرام کی تکفیر کرتے تھے، اور انہیں ''ائمہ کفر'' میں شمار کرتے تھے۔ اس کے علاوہ خوارج کے دوسرے عقائد بھی مسلمانوں سے مشابہت نہیں رکھتے تھے اس لئے انہیں خارج عن الدین ہونے کی وجہ سے خوارج کہا جانے لگا۔ اور پھر عکرمہ خیر القرون میں ہونے کے باوجود اتنے معتبر نہیں کہ آنکھیں بند کر کے ان کی روایت قبول کر لی جائے اور نہ ہی ان کا کردار کوئی قابل رشک تھا کہ ان پر بھروسہ کرتے ہوئے ان کی روایت قبول کر لی جائے۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سمیت انہیں کئی علماء حدیث نے خبیث اور پھر کذاب بھی کہا اور یہ انتہائی درجہ کی جرح ہے۔

اس لئے ترمذی کی ''حدیث قتادہ'' کا آخری حصہ جو عکرمہ سے مروی ہے اس میں حضرات صحابہ کرام کے کردار میں عظمت اور بڑائی کا پہلو نہیں دکھائی دیتا۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ کرام حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات گرامی پر رشک کرنے لگے تھے یا وہ حق الخدمت کا مطالبہ کرنے لگے تھے جبکہ حضرات صحابہ کرام کا جذبہ محبت کا تقاضا اس سے بلند تر تھا وہ اپنی ہر چیز حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ عالی پر قربان کرتے تھے اس لئے ''ما ذا یفعل بنا'' سے سوال کرنے والے ناتجربہ کار اور ناپختہ جوان ہو سکتے ہیں چونکہ ہمیں عکرمہ کی اس روایت سے توہین صحابہ کا شبہ ہو رہا ہے اس لئے ہم ان باعظمت لوگوں کے بارے میں اسے قبول نہیں کر سکتے۔ ہم نے ''ما ذا یفعل بنا'' سے سوال کرنے والوں کے بارے ''ناپختہ جوان'' کے کلمات اس لئے کہیں ہیں کہ حدیث میں ان کے بارے آتا ہے:

اُنَاسٌ حَدِیْثَۃٌ اَسْنَانُھُمْ

یعنی نوعمر اور ناتجربہ کار لوگوں نے یہ سوال اُٹھایا۔ اسی طرح حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

کنت مشی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وعلیہ رداء نجرانی غلیظ الحاشیة فادرکه اعرابی فجبذہ بردائه جبذة شدیدہ، فنظرت الی صفحة عنق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقد اثرت بها حاشیة الردأ من شدة جبذہ۔

میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی معیت میں جارہا تھا اور آپ پر موٹے کنارہ والی نجرانی چادر تھی ایک بدو آپ کو آملا اور اُس نے آپ کو چادر سے زور سے کھینچا تو میں نے اس چادر کو زور سے کھینچنے کی وجہ سے آپ کی گردن مبارک پر نشان دیکھا۔

ظاہر ہے یہ کام کوئی تجربہ کار اور شائستہ آدمی نہیں کرسکتا اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی محفل کے حاضر باش حضرات کی کیفیت تو یوں ہوتی تھی۔

كَاَنَّهُمْ عَلٰى رُؤُسِهِمُ الطَّيْرُ۔

یعنی ان کی صورت حال ایسی ہوتی تھی جیسا کہ ان کے سروں پر پرندے بیٹھے ہوئے ہوں۔ اور پھر حضرت محمد بابرتی حدیث قہقہہ کے بارے لکھتے ہیں۔

لایتوهم اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الضحک فی الصلوٰة قهقهه والذین کانوا خلفه اصحابه، واجیب بانه کان یصلی خلفه الصحابة وغیرهم من المنافقین والاعراب الجهال. وهذا من باب حسن الظن بهم رضی اللہ عنهم والافلیس الضحک کبیره، وهم لیسوا من الصغائر بمعصومین ولا من الکبائر بتقدیر کونه کبیرة۔(۱)

یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پیچھے نماز پڑھنے والے حضرات صحابہ کرام ہوتے تھے تو ان کے بارے میں نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے کا وہم بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا

۱۔ عنایہ شرح ہدایہ، ج۱، ص۴۶۔

جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ کی اقتدا میں حضرات صحابہ کے علاوہ منافقین اور دیہاتی جہال بھی ہوتے تھے اور یہ بات حضرات صحابہ کرام کے ساتھ حسن ظن کی وجہ سے کہی جا رہی ہے ورنہ ضحک کوئی کبیرہ جرم نہیں ہے اور حضرات صحابہ نہ تو صغائر سے معصوم ہیں اور نہ ہی کبائر سے۔

گویا حضرت بابرتی نے حضرات صحابہ کرام کا دفاع کیا کہ وہ یہ کام نہیں کر سکتے ہو سکتا ہے کہ یہ کام منافقین کا ہو یا مدینہ کے گردونواح میں رہنے والے دیہاتیوں کا ہو۔ حضرت ابن نجیم مصری "فضحک بعض القوم" کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

وما قيل بانه لا يظن الضحک بالصحابة خلفه قهقهة، اجيب عنه بانه كان يصلي خلفه الصحابيون و المنافقون والاعراب الجهال، فالضاحک لعله كان بعض الاحداث او المنافقين او بعض الاعراب لغلبة الجهل عليهم كما بال اعرابي في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وهو نظير قوله تعالٰى وتركوک قائماً. فانه لم يتركه كبار الصحابة باللهو۔(۱)

یہ جو کہا جاتا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اقتداء میں نماز ادا کرنے والے صحابہ کرام کے بارے میں یہ گمان بھی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ قہقہہ لگا کر ہنسیں گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اقتداء میں نماز ادا کرنے والوں میں حضرات صحابہ کرام، منافقین اور دیہاتی جاہل بھی ہوتے تھے۔ چنانچہ قہقہہ لگا کر ہنسنے والے ہو سکتا ہے کہ بعض نووارد ہوں یا منافقین ہوں یا بعض دیہاتیوں نے غلبہ جہالت کی وجہ سے یہ کام کیا ہو جیسا کہ ایک دیہاتی نے حضرت نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی مسجد میں پیشاب کر دیا تھا اور قرآنِ حکیم میں بھی ایک مثال وترکوک قائما ہے کہ وہ آپ کو کھڑا چھوڑ کر بازار چلے گئے تھے۔ تو جلیل القدر صحابہ کرام نے آپ کو اس طرح نہیں چھوڑا تھا۔

امام ابن کثیر ایک ایسے شخص کا واقعہ لکھتے ہیں:

۱۔ البحر الرائق، ج ۱، ص ۴۲۔

ان رجلا من اهل البادية حديث عهد باعرابية اتى النبى صلى الله عليه وسلم وهو يقسم ذهبا وفضة فقال يامحمد والله لئن كان الله امرک ان تعدل ما عدلت فقال نبى الله صلى الله عليه وسلم ويلک فمن ذا الذى يعدل عليک بعدى۔(۱)

یعنی ایک نومسلم صحرائی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوا اور آپ اس وقت سونا اور چاندی تقسیم کر رہے تھے تو اس نے کہا اے محمد! اگر اللہ نے آپ کو عدل کرنے کا حکم دیا ہے اور آپ نے عدل نہیں کیا تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا تو ہلاک ہو جائے ایسا کون ہے جو میں عدل نہیں کر رہا تو وہ عدل کرے گا۔

ظاہر ہے یہ بات وہ شخص نہیں کہہ سکتا جو تربیت یافتہ ہو۔ یہ بات وہی کر سکتا ہے کہ جس میں صحبت رسول کے اثرات ابھی پختہ نہیں ہوئے۔ اور حضرت نظام الدین شاشی لکھتے ہیں:

ما روى عن على بن ابى طالب رضى الله عنه انه قال، كانت الرواه على ثلثة مؤمن مخلص صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرف معنى كلامه، و اعرابى جاء من قبيلة فسمع بعض ما سمع ولم يعرف حقيقة كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع الى قبيلة فروى بغير لفظه رسول الله صلى الله عليه وسلم فتغير المعنى وهو يظن ان المعنى لا يتفاوت، ومنافق لم يعرف نفاقه مالم يسمع وافترى فسمع منه اناس فظنوه مؤمنا مخلصاً فرووا ذلک واشتهر بين الناس۔(۲)

۱۔ تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۳۷۱۔ ۲۔ اصول الشاشی، ص ۷۶۔

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ راویوں کی تین قسمیں ہیں (۱) مخلص مؤمن اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صحبت کو پایا اور آپ کے کلام کے معنی ومفہوم کو سمجھا (۲) وہ دیہاتی جو اپنے قبیلے سے آیا اور آپ کے بعض کلام کو سنا اور آپ کے کلام کی حقیقت کو نہ جانا اور واپس اپنے قبیلہ میں پہنچا اور آپ کے الفاظ سے اسے روایت نہ کیا اس سے معنی متغیر ہوگیا اور اس کے گمان میں معنی میں تفاوت نہیں تھا۔ (۳) وہ منافق جس کا نفاق واضح نہیں تھا۔ اس نے سنے بغیر روایت کر دیا اور افتراء کیا۔ اس سے لوگوں نے سنا تو لوگوں نے اسے مؤمن مخلص گمان کیا اس کو روایت کر دیا تو وہ حدیث ہوکر لوگوں میں مشہور ہوگئی۔

اس لئے **ما ذا یفعل بنا** کا سوال کرنے والے رجل، **رجل من القوم**، **رجل من اهل البادیة**. **فضحک بعض القوم** (جن کا نام نہیں لیا گیا کی طرح) بعض احداث یعنی نو وارد لوگ ہیں جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بارگاہ کے آداب سے ابھی شناسا نہ ہوئے ہوں۔ اور آپ کے فیض صحبت کے اثرات ابھی ان میں جڑ نہ پکڑ سکے ہوں۔ اور یہی وجہ ہے کہ "**ما ذا یفعل بنا**" کا سوال کرنے والوں کا نام نہیں ہے۔ اگر وہ کوئی خاص لوگ ہوتے تو ان کا نام ضرور ہوتا۔ اور ہم یہی سمجھتے ہیں کہ جس طرح "**ترکوک قائما**" میں کوئی تربیت یافتہ حضرات میں سے نہیں تھا اسی طرح یہ سوال کرنے والوں میں بھی کوئی تربیت یافتہ نہیں تھا۔ عکرمہ چونکہ خوارج میں سے تھے، اور خوارج حضرات صحابہ کرام کی تکفیر میں بڑے جری تھے اور ان کی تعظیم وتوقیر کی عظمت سے عاری تھے۔ لہٰذا وہ روایت جس میں صحابہ کرام کی عظمت نہ ہو وہ قبول نہیں کی جاسکتی۔ خصوصاً جب اس کا راوی کوئی خارجی ہو اور عکرمہ حسب تصریح ائمہ حدیث خارجی تھے اور پھر عکرمہ کی اس روایت کو:

فقالوا هنیئا مرینا یارسول الله لقد بین لک الله ما ذا یفعل بک فماذا یفعل بنا فنزلت علیه لیدخل المؤمنین والمؤمنات

جنات تجری من تحتھا الانھر حتی بلغ فوزاً عظیما

مرسل ہونے کی صورت میں الگ کر کے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کوئی کلمہ مبارکہ یا فعل مبارک موجود نہیں ہے۔ چونکہ عکرمہ بربری کا تعلق علم تفسیر سے بتایا جاتا ہے اسلئے یہ ان کا تفسیری مؤقف ہو سکتا ہے۔ جن لوگوں نے اسے حدیث قرار دیا ہے وہ سنن ترمذی کی روایت کی مجموعی حیثیت سے تھا۔

جب "**فقالوا**" میں "**ھم**" ضمیر فاعل سے مراد "اصحاب" ہوئے تو اس کی وہی حیثیت ہوگی جو **اسبغوا الوضو ویل للاعقاب من النار** میں "**اسبغوا الوضوء**" کی ہے کہ یہ حضرت ابو ہریرہ کا قول ہے جب کہ اس پوری روایت کو قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر روایت کیا گیا ہے جو حیثیت اس کی ہے وہی حیثیت عکرمہ کی اس روایت کی ہے لہٰذا ان لوگوں کے نزدیک یہ "قولِ صحابہ" ہے اور وہ بھی مجہول الاسماء اور نامعلوم الاسماء صحابہ ہیں۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان مبارک اور فعل مبارک نہیں ہے۔

اس لئے ہم مولانا سعیدی سے ملتمس ہیں جس کو آپ نے "حدیث صحیح" اور "حدیث رسول" قرار دے کر بازار تکفیر میں رونق لگائی تھی وہ سب سراب ثابت ہوا۔ نہ تو وہ "حدیث صحیح" ثابت ہوئی اور نہ ہی "حدیث رسول" ثابت ہو سکی۔ اب مولانا سعیدی اپنے فتوے کی اس عبارت کو دوبارہ دیکھیں۔

> "حدیث صحیح" کے متعلق جو الفاظ ذکر کئے گئے ہیں ان میں "ہمارے نزدیک" "حدیث رسول" کا استخفاف ہے۔ کیونکہ اس میں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ صرف کمزور بلکہ نحیف ونزار قرار دیا گیا ہے اور اس سے استدلال کرنے کو بازارِ علم میں اہمیت کم کرنے کے مساوی قرار دیا گیا ہے۔

اور اپنے اس "ایمان سوز" فتویٰ پر غور کریں کہ وہ کتنا غلط ہے اور اگر ان کے قلب میں احساس وشعور کی کوئی رمق موجود ہو تو انہیں بارگاہِ خداوندی میں ندامت اور پشیمانی کے چند قطرے ضرور پیش کرنے چاہئے۔

اور یہ بات یاد رہے کہ علم کے میدان میں بات کا اعتبار کسی کی دولت وعمر سے نہیں، دلیل کی قوت سے ہوتا ہے۔ لہٰذا علم حدیث کے قواعد وضوابط سے بے بہرہ اور ناواقف شخص کا یہ کہہ دینا کہ ''علامہ سعیدی نے جس انداز سے حدیث ترمذی کی تحقیق پر کلام کیا ہے وہ انتہائی فکرانگیز ہونے کے ساتھ ان کی وسعت نظر اور وسعت قلب کا مظہر ہے۔'' سے پھول نہیں جانا چاہئے بلکہ ایسے آدمی کے قول کو طاق نسیان یعنی بھول کی زنبیل میں ڈال دینا چاہئے، جو شخص ملازمت و سیاست میں ناکام و نامراد ہونے کے بعد بڑھاپا اور بیماری گزارنے کے لئے جز وقتی طور پر باپ دادا کی مسند کا سہارا لے کر کسی حدیث کی کتاب کو ہاتھ لگا لے تو اس سے وہ محدث نہیں ہو جاتا۔ کسی حدیث کے دو تین کتابوں سے حوالے لکھ دینے کو ''فکر'' نہیں کہتے اور پھر ان حوالوں کا ''وسعت قلب'' سے کیا رشتہ ہوسکتا ہے۔ یہ غیر متعلق اور بے جوڑ کلمات کا استعمال ہے۔ اور پھر تعریف وتوصیف کی بارش برسانے والے کو اپنے حیطۂ علم میں رہ کر بات کرنی چاہئے۔ سادات علماء کرام کی عداوت میں فریق مقابل کی بے جا ستائش سے گریز کرنا چاہئے اور درباری شاعروں کی طرح فی کل واد یھیمون نہیں ہونا چاہئے اور خصوصاً پابہ رکابی کی عمر میں علماء آزاری، سادات آزاری، مردم آزاری اور دل آزاری سے پرہیز کرنا چاہئے۔ یہ استغفاری عمر ہے اور اس کے تقاضے پورے کرنے چاہئیں۔

ہم فریق مقابل کی ہدایت کے لئے دعا گو ہیں مگر قرآنی تاریخ بتاتی ہے کہ جو لوگ کبر نفس، خود پرستی، غرور و رعونت اور پندار ذات میں مبتلا ہوں وہ ہدایت کی چوٹی سر نہیں کر سکتے۔ اللہ تعالیٰ کے دربار میں عاجزی وانکساری اور خلوص ومحبت سے حاضر ہونے والوں کی پذیرائی ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ سب مسلمانوں کو اس کی توفیق عطا فرمائے۔

مولانا سعیدی کی لاحاصل بحث

ترمذی کی حدیث قتادہ کے بارے میں تفصیلی بحث ہوچکی ہے اور علماء حدیث نے اسکے دو حصوں میں تقسیم کو قبول کیا ہے۔ پہلے حصے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دوسرے حصے کی وجہ سے اسے معلل، مدلس، مدرج، مرسل اور شاذ قرار دیا گیا ہے۔ اور پھر اسے عن ابی

هريره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اسبغوا الوضوء ويل للاعقاب من النار کی طرح قرار دیا گیا ہے، جس کا اول حصہ "اسبغوا الوضوء" قول ابی ہریرہ ہے اور آخری حصہ "ویل للاعقاب من النار" حدیث ہے اسی طرح "قال اصحابه" کا مقولہ حضرات صحابہ کرام کا فرمودہ ہے حسب روایت عکرمہ اور ان کی حالت و کیفیت قبل ازیں بیان ہو چکی ہے اور ان کلمات میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کوئی کلمہ موجود نہیں ہے اسلئے وہ "قول رسول" اور "فعل رسول" بھی نہیں ہے اور مولانا سعیدی کا یہ مؤقف ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

اور اگر یہ "حدیث صحیح" بھی ہو تو بھی نہ تو یہ متواتر ہے اور نہ ہی مشہور ہے بلکہ خبر واحد ہے اور خبر واحد چونکہ دلیل ظنی ہوتی ہے اور وہ عقائد جو یقینی ہوتے ہیں ان میں فائدہ نہیں دے سکتی اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عصمت یقینی ہے اس کی نفی کے لئے یقینی دلیل کی ضرورت ہوگی اور خبر واحد دلیل ظنی ہے۔ لہٰذا خبر واحد سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو "مذنب" ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے مولانا سعیدی کا ترمذی کی اس روایت کو زیر بحث مسئلہ میں پیش کرنا اور اس سے استدلال کرنا علماء حدیث کے قواعد و ضوابط کے خلاف ہے۔

چنانچہ مولانا سعیدی کا اس روایت ترمذی سے استدلال ایک بے معنی اور لا حاصل بحث ہے اس سے ان کا مقصد پورا نہیں ہو سکتا۔ وہ بلاوجہ اس روایت کو عوامی اضطراب کے لئے استعمال کر رہے ہیں اور عوام الناس کے ذہن کو مشوش کر رہے ہیں۔ مولانا سعیدی بتائیں کہ وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات گرامی کو "مذنب" ثابت کرنے کا اتنا شوق کیوں رکھتے ہیں۔ کیا وہ اس طرح کا کردار ادا کر کے "کلمہ پڑھانے کے احسان" کا بدلہ دینا چاہتے ہیں۔

ہماری ان سے درخواست ہے کہ وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عقیدہ عصمت پر مضبوطی کے ساتھ قائم رہیں اور ان لا حاصل اور بے سود ابحاث سے اجتناب کریں اور اپنی استغفاریٔ عمر کے تقاضے کے مطابق استغفار کی کثرت کریں۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی خطائیں معاف فرمائے اور ذنوب سے گریز کی توفیق عطا فرمائے اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اطاعت و اتباع کی توفیق عطا فرمائے اور اکابر و اسلاف کے سایہ احترام میں زندہ رہنے کی توفیق عطا فرمائے۔

مولانا سعیدی توبہ کریں

مولانا سعیدی کے تکفیری فتوے کی بنیاد اس پر تھی کہ:
حدیث صحیح کے متعلق جوالفاظ ذکر کئے گئے ہیں ان میں ہمارے نزدیک ''حدیث رسول'' کا استخفاف ہے۔

اب جب یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح سامنے آ گئی کہ مابہ النزاع کلمات ''قول و فعل رسول'' نہیں ہیں، مجہول الاسماء حضرات صحابہ کرام کا مقولہ ہیں اس کے باوجود وہ ہماری مراد بھی نہیں ہیں۔ اور اس میں وما ادری ما یفعل بی و لابکم الآیہ کا جملہ بھی موجود نہیں ہے اور ہماری مراد اسے لیا بھی نہیں جا سکتا۔ لہٰذا ''استخفاف حدیث'' کے نام پر جس ''تکفیری ذنب'' کا ارتکاب کیا گیا تھا وہ مولانا سعیدی کی غلطی تھی۔ انہوں نے یہ کام دانستہ کیا ہے یا نادانستہ، ہوش وحواس میں کیا ہے یا بغض وعداوت کی آگ میں جلتے ہوئے کیا ہے ہرصورت میں اس کا مرجع اور ذمہ دار مولانا سعیدی ہیں انہیں اس بدترین عمل سے اللہ جل جلالہ کی بارگاہ میں توبہ ورجوع کرنا چاہئے۔

ہم نحیف ونزار اور کمزور وناتواں کے کلمات کا استعمال حدیث کے لئے جائز سمجھتے ہیں کہ یہ ضعیف کا ترجمہ وتعبیر ہیں، علماء اصول کی متابعت میں کسی حدیث کو دلیل سے ترک کرنے کو ''استخفاف حدیث'' نہیں جانتے اس لئے کہ علماء اصول کے ہاں یہ ایک طے شدہ حقیقت ہے۔ حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی قدس سرہ کا مؤقف عربی زبان کے ''تقدیر مضاف'' کے قاعدہ اور بعض دوسرے قواعد کے مطابق ہے اس لئے اس کی صحت میں کوئی کلام نہیں بلکہ وہ بعض اخبار احاد کے مطابق بھی ہے اس لئے مخالفت حدیث کا الزام بھی ان پر درست قرار نہیں پا سکتا، اور پھر انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام کی طرف گناہ کا انتساب نہیں کیا بلکہ قرآنی ذنب کی بات کی ہے۔

اس لئے مولانا سعیدی کو حضرت خراسانی قدس سرہ پر کفری الزام تراشی سے توبہ کرنی چاہئے۔ حدیث کے لئے نحیف ونزار اور کمزور وناتواں کے استعمال پر ''تکفیری ذنب''

سے توبہ کرنی چاہئے اور دلیل کی بنیاد پر کسی حدیث کے ترک کو ''استخفاف حدیث'' قرار دے کر جس ''تکفیری ذنب'' کے مرتکب ہوئے ہیں اس سے بھی توبہ کر کے اپنے ایمان و اسلام کو درست کر لینا چاہئے اور آئندہ کسی مسلمان و مؤمن کی تکفیر نہ کرنے کا عہد کرنا چاہئے اور پھر استاذ العلماء حضرت مولانا عبدالحکیم شرف قادری مدظلہم العالی اور سادات علماء کرام حضرت مولانا سید سعادت علی قادری، حضرت مولانا شاہ تراب الحق قادری، حضرت مولانا محمد یوسف شاہ بندیالوی، حضرت مولانا سید ظفر علی شاہ مہروی اور حضرت مولانا سید محمد عارف شاہ اویسی دامت برکاتہم العالیہ سے معافی کا خواستگار ہونا چاہئے۔

میں اپنے رب کی بارگاہ میں عرض کناں ہوں۔ اے اللہ تو جانتا ہے کہ میں نے یہ اوراق حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عصمت وعظمت کے پیش نظر لکھے ہیں۔ انہیں اپنی بارگاہ میں قبول فرما اور اگر ان میں کوئی لغزش یا کوتاہی ہوئی ہے تو تو معاف فرما، انہیں میرے لئے توشہ آخرت بنا۔ اے اللہ! دنیا و آخرت میں صالحین کا قرب عطا فرما، قیامت کے روز حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شفاعت نصیب فرما۔

اللھم صل علی محمد وعلیٰ آل محمد وبارک وسلم۔

اختتامیہ

مولانا سعیدی نے اپنی خطاء تسلیم کرلی

قارئین کرام! ہماری کتاب مکمل ہو چکی تھی اور ہم اس سے فارغ ہو چکے تھے کہ اچانک شہر میں شور برپا ہوا کہ مولانا سعیدی نے اس آیت کی تفسیر میں اپنے موَقف سے رجوع وتوبہ کا اعلان کردیا ہے۔ پھر ایک مختصر سی تحریر ہم تک پہنچی جس کا ایک اقتباس اس طرح ہے:

> آج میرے پاس علماء اہلسنّت کا ایک وفد آیا...... مجھے شرح صحیح مسلم اور تفسیر تبیان کی بعض عبارات کی طرف توجہ دلائی جو علماء اہلسنّت کی رائے میں مناسب نہیں تھیں۔ میں نے ان علماء کی رائے کا احترام کرتے ہوئے اور ان کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے ان کی تجویز کو مان لیا اور ان کے مشورہ کے مطابق میں نے ان عبارات سے رجوع کرلیا ہے اور بعض عبارات کو حذف کردیا اور بعض کو تبدیل کردیا ہے۔ یہ کارروائی شرح صحیح مسلم کی ساتویں اور پانچویں جلد میں کی گئی اس کے علاوہ دوسرے مقامات پر یا تفسیر میں جو ایسی عبارات ہوں گی وہ بھی تبدیل کردی جائیں گی۔

اس مختصر سی تحریر میں بائیس ایسے مقامات کی نشاندہی کی گئی جن سے رجوع کرلیا گیا ہے اور ان میں سے آٹھ مقامات **لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** کی تفسیر میں ہیں۔

چونکہ اس ''توبہ نامے'' میں یہ عبارت موجود ہے کہ ''جو ایسی عبارات ہوں گی وہ بھی تبدیل کردی جائیں گی'' اس لئے ایسے تمام مقامات پر تبدیلی ہوجائے گی اور بات صاف ہوجائے گی۔

اس کے بعد ان کی طرف سے ایک مزید تحریر سامنے آئی جس میں قدر تفصیل تھی

جس میں وہ معاصرین علماء جنہوں نے مولانا سعیدی سے اختلاف کیا تھا کی توہین و تذلیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> عوام اہلسنّت، واعظین وائمہ وخطباء میں یہ مشہور کر دیا گیا کہ علامہ سعیدی نے مسلک اعلیٰ حضرت سے انحراف کیا ہے لیکن باوقار انداز میں علمی سطح پر کسی نے رابطہ نہیں کیا۔ منظر عام پر پروپیگنڈہ کرنے والے اس منصب کے اہل نہ تھے کہ انہیں مخاطب کیا جائے بالآخر دین و مسلک کا درد رکھنے والی ایک شخصیت حاجی محمد رفیق پردیسی برکاتی صاحب نے پہل کی۔

اس عبارت میں ایک تاثر یہ دیا گیا ہے کہ مولانا سعیدی کے خلاف بولنے اور لکھنے والوں میں کوئی اہل علم نہ تھا۔ دوسرا تاثر یہ دیا گیا ہے کہ جن لوگوں نے مولانا سعیدی کے مقابلہ میں مضامین، رسائل اور کتابیں لکھی ہیں وہ اس اہل نہ تھے کہ ان سے بات کی جاتی اور تیسرا تاثر یہ دیا گیا ہے کہ مولانا سعیدی نے مسلک اعلیٰ حضرت سے کوئی انحراف نہیں کیا تھا۔

اگر یہ سب صحیح تھا تو پھر ''دین و مسلک کا درد رکھنے والی ایک شخصیت'' کو کیوں اس کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ''دین و مسلک'' سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا سعیدی نے دین اور مسلک دونوں کے خلاف کوئی کام کیا تھا جس کی وجہ سے اس شخصت نے پہل کی۔ مولانا سعیدی کے خلاف ہنگامہ اس بات پر تھا کہ انہوں نے ''مسلک اعلیٰ حضرت'' کے خلاف لکھا تھا اور عوام اہلسنّت میں اس بات پر ہیجان تھا پھر ''دین و مسلک'' دونوں کا ذکر کر کے اس بات کو تسلیم کیا گیا ہے کہ مولانا سعیدی نے دونوں کے خلاف لکھا ہے ورنہ رجوع نامہ اور توبہ نامہ شائع کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔ اس جدید کتابچہ میں یہ بھی لکھا ہوا کہ:

> بعض لوگوں نے شیخ الحدیث حضرت علامہ غلام رسول سعیدی کے اس اعلان کو کہ انہوں نے شرح صحیح مسلم اور تبیان القرآن کے بعض مسائل میں رجوع کر لیا ہے۔ شہر میں چھاپ کر تقسیم کیا ہے، شاید ان کے خیال میں کسی مصنف کا اس کی تصنیف کے کسی مسئلے سے رجوع کرنا اس کی

شکست کی علامت ہے، حالانکہ یہ اس کی شکست کی علامت نہیں بلکہ اس کی عظمت کی دلیل ہے۔

''بعض لوگوں'' نے تو مولانا سعیدی کے دستخط شدہ کاغذ کی فوٹو کاپی تقسیم کی تھی۔ اپنی طرف سے اس میں کوئی رد و بدل نہیں کیا تھا۔ لہٰذا ان بے چاروں کو ملامت کرنا بے کار امر ہے اور مولانا سعیدی کے دستخطی کاغذ کی فوٹو کاپی تقسیم کرنا تاکہ لوگوں کو اس کی اطلاع ہو جائے ایسا امر نہیں ہے کہ اس پر آدمی بدحواس ہو جائے اور ''بعض لوگوں'' کے ''خیال'' پر بدگمانی کرنے لگے۔ لیکن ''رجوع'' کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ مصنف کا ایک مؤقف تھا اور اب اس نے اس کو ترک کر کے دوسرا مؤقف اختیار کر لیا ہے۔ اس کے وجوہ اور اسباب ہوتے ہیں۔ ایک سبب اس کا داخلی ہو سکتا ہے کہ مصنف اس کی تحقیق میں لگا رہتا ہے اور اس پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دوسری سمت میں دلائل قوی ہیں۔ چنانچہ وہ اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ اس مسئلہ میں میرا مؤقف یہ تھا اور اب دلائل کی روشنی میں یہ مؤقف ہے۔

اور رجوع کا دوسرا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس مؤقف کے مخالفین نے اپنے دلائل تقریر و مناظرہ کے ذریعہ پیش کیے اس شخص نے ان کو سنا اور اپنے دلائل کو کمزور پایا اور اپنے مؤقف سے رجوع کر لیا۔

اور رجوع کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ فریق مقابل نے اس مؤقف کے خلاف اپنے دلائل مضامین و رسائل کے ذریعہ پیش کیے ہوں اور مصنف کو ان پر غور و فکر کا موقع ملا ہو اور اس کے بعد اس نے رجوع کر لیا ہو۔

اور رجوع کا چوتھا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ کسی محترم علمی شخصیت نے بطور نصیحت کہا ہو تو ان کی نصیحت کو قبول کرتے ہوئے رجوع کر لیا ہو۔

اور اس کا پانچواں طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ کسی صاحب ثروت نے اس بات پر آمادہ کیا ہو اور صاحب مؤقف کو اس سے مالی منفعت یا دیگر دنیاوی منفعت کی امید ہو تو اس کی دل جوئی کی خاطر رجوع کر لیا ہو۔

اور اس کا چھٹا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ صاحب مؤقف کسی شخصی ادارہ میں ملازمت

کرتا ہو اور اس ادارہ کے سربراہ کے کسی صاحب دولت وثروت سے مفادات ہوں تو اس سربراہ کے جبر یا اس کی دل جوئی کی خاطر رجوع کرلیا ہو۔

اس کے علاوہ مزید اسباب بھی ہو سکتے ہیں لیکن مولانا سعیدی کی طرف سے جاری جدید کتابچہ میں اس بات کا اعلان ہے کہ ''دین ومسلک کا درد رکھنے والی ایک شخصیت'' نے انہیں رجوع کی طرف مائل کیا ہے، خوش آئند بات ہے۔ اور پھر حضرت علامہ محمد اشرف سیالوی دامت برکاتہم العالیہ اور حضرت علامہ عبدالحکیم شرف قادری دامت برکاتہم العالیہ اس معاملے میں داخل ہوئے اور یوں ''رجوع وتوبہ'' کی صورت قائم ہوئی۔ لیکن اس سارے قصہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا سعیدی نے رجوع دلائل کے کمزور ہونے کی وجہ سے نہیں کیا ہے ان کے دلائل اپنی جگہ پر قائم ہیں بس یہ اصلاح واخلاص کے جذبہ کی فراوانی سے ایسے ہوگیا وہ لکھتے ہیں:

> علامہ صاحب نے جذبہ اصلاح واخلاص، مسلک کے عظیم تر مفاد، فی ما بین المسلک وسیع تر تفاہم، تعاون اور ہم آہنگی کے فروغ کے لئے اس پر دستخط کئے۔

یعنی ان کے مؤقف میں خطاء نہیں ہے مسلکی محبت جاگ اٹھی تھی اس کی وجہ سے مجبور ہو گئے تھے۔ اور ان دو بزرگ علماء کرام کے اتفاق رائے سے ایسا ہوگیا۔

اور لکھتے ہیں:

> شاید ان کے خیال میں کسی مصنف کا اس کے تصنیف کے کسی مسئلے سے رجوع کرنا اس کی شکست کی علامت ہے۔

یہ تو حقیقت ہے کہ رجوع کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ سابقہ مؤقف بہرصورت غلط ہی تھا، اسی لئے اس سے برأت کا اعلان ضروری سمجھا گیا۔ اگر کوئی اپنی غلطی اور خطاء کو ''رجوع'' کا باعزت لقب دیدے تو اس سے ''غلطی وخطاء'' کی ماہیت وحقیقت تو نہیں بدلتی۔ زہر کو روح افزا کہہ دینے سے اس کی قلب ماہیت نہیں ہو جاتی۔ زہر، زہر ہی ہوتا ہے اور خطاء، خطاء ہی ہوتی ہے۔ اسی طرح ''شکست'' کو آپ کتنا ہی باعظمت بنا لیں وہ

''شکست'' ہی رہے گی۔ اسی طرح ''مفتوح'' کو کتنا ہی رفیع الدرجہ کر دیا جائے وہ ''مفتوح'' ہی رہے گا۔ لہٰذا اگر ان کے خیال میں رجوع کرنا شکست کی علامت ہے تو یہ کوئی عیب کی بات نہیں ہے۔ زمینی حقیقت یہی ہے بلکہ مولانا سعیدی نے اہلسنت و جماعت کو جو دس بارہ سال تک ذہنی اذیت میں مبتلا کیا تھا اس کی معافی بھی مانگنی چاہئے تھی اور آئندہ ایسے مسائل میں ''دست درازی'' سے اجتناب کا اعلان بھی کرنا چاہئے تھا۔

پھر لکھتے ہیں:

> بالآخر دین و مسلک کا درد رکھنے والی ایک شخصیت حاجی محمد رفیق پردیسی برکاتی صاحب نے پہل کی۔
>
> انہوں نے علامہ سعیدی صاحب کے سامنے تجویز پیش کی اور علامہ صاحب نے اسے بہ طیب خاطر و برضاء و رغبت شرح صدر سے قبول کیا حکم کے طور پر مناظر اہلسنت حضرت شیخ الحدیث علامہ محمد اشرف سیالوی مدظلہم اور محسن اہلسنت علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری مدظلہم کے اسماء گرامی پر اتفاق ہوا۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مولانا سعیدی نے لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر کی تفسیر میں جو موقف اختیار کیا تھا اس سے ''دین و مسلک'' دونوں کا نقصان ہو رہا تھا۔ اس لئے ''دین و مسلک کا درد رکھنے والی ایک شخصیت'' نے مولانا سعیدی کو تجویز پیش کی اور مولانا سعیدی نے لیت و لعل کئے بغیر اسے قبول کر لیا جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ پہلے سے اس پر آمادہ تھے اور رجوع و توبہ کے اعلان کے لئے کوئی باعزت راستہ تلاش کر رہے تھے اور حاجی محمد رفیق برکاتی صاحب نے انہیں راستہ فراہم کیا اور اہلسنت کے دو بزرگ علماء کرام کے عظیم تر تعاون سے وہ اس بند گلی سے نکلنے کے قابل ہوئے۔ بہر صورت حاجی محمد رفیق برکاتی کا یہ کارنامہ ہے ہم اس پر انہیں مبارک باد پیش کرتے ہیں اور مسلک اہلسنت سے منسلک حضرات کو ان کا شکریہ ادا کرنا چاہئے۔ لیکن اس کے لئے مولانا سعیدی نے جو طریقہ اختیار کیا ہے ہم اس میں حقانیت و دیانت کو محسوس نہیں کرتے۔

ہم نے ان سب باتوں کے باوجود یہ طے کرلیا کہ مولانا سعیدی کے رجوع وتوبہ سے مقصود حاصل ہوگیا ہے دس بارہ سال کا پرانا تنازع ختم ہوگیا ہے۔ اب ہم اپنی کتاب ''الذنب فی القرآن'' کی اشاعت روک لیتے ہیں اور مولانا سعیدی نے ماہنامہ النعیم کے تین شماروں میں جو اعتراضات کئے تھے رجوع وتوبہ سے وہ خود بخود کالعدم ہو گئے۔ اس لئے ان کے جوابات شائع کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔ اور ہم یہ فیصلہ کر کے خاموش ہو گئے تھے اور احباب میں سے جو بھی ''الذنب فی القرآن'' کی اشاعت کی بات کرتا، ہم اسے یہ باتیں سنا کر خاموش کر دیتے حتیٰ کہ مولانا سعیدی کی تفسیر تبیان القرآن کی گیارہویں جلد شائع ہو کر سامنے آئی تو احباب نے اس کے ملاحظہ کرنے کی توجہ دلائی لیکن طبیعت کا میلان اس کے دیکھنے کی طرف نہیں ہوتا تھا۔ اس خیال سے کہ رجوع وتوبہ ہو چکا ہے تو اب اس مسئلہ کو دیکھنے کی بھی کیا ضرورت ہے۔ کوئی دوسرا کام کیا جائے اور اس میں مزید وقت صرف نہ کیا جائے۔ مگر محب مکرم پروفیسر کامران قریشی اور بعض احباب نے اس کی طرف بار بار توجہ دلائی اور پھر تبیان القرآن کی متعلقہ جلد لا کر اس کے اقتباس سنائے۔ اس سے میں حیران ہوا کہ یہ کیا رجوع وتوبہ ہے۔ چنانچہ راقم الحروف نے تبیان القرآن میں **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** کی تفسیر کے ضمن میں لکھے گئے ۳۷ صفحات ملاحظہ کئے اور رجوع وتوبہ کی خبر حقیقت کے خلاف نظر آئی۔

مولانا سعیدی نے اس بحث میں وہ تمام چیزیں شامل کر دیں جو انہوں نے شرح صحیح مسلم کی مختلف جلدوں میں کیں تھیں اور اپنے مؤقف پر ان دلائل کا اعادہ کیا اور پھر ماہنامہ النعیم کے تین شماروں میں ہمارے خلاف جو کچھ لکھا تھا اس کا بھی اعادہ کیا اور پھر مولانا سعیدی نے شرح صحیح مسلم کے متعدد مقامات پر یہ بات لکھی تھی کہ **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** میں اعلیٰ حضرت بریلوی کا ترجمہ عطاء خراسانی کے قول پر مبنی ہے۔ مگر اب انہوں نے ان دونوں کو الگ تسلیم کیا ہے اس میں حضرت عطاء خراسانی کے تفسیری قول کو کفر اور حضرت خراسانی کو کافر قرار دیا ہے اور اعلیٰ حضرت کے ترجمہ کو اہلسنت کے عقیدہ کے مطابق قرار دیا ہے اور اس کی عربی قواعد سے مطابقت بھی قبول کی ہے مگر اسے مرجوح قرار دیا ہے۔

چنانچہ اس کے بعد ہم نے اپنے رویے پر نظر ثانی کی اور ''الذنب فی القرآن'' کی اشاعت کا فیصلہ کر لیا اور حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ کے قول کے گہرائی کی تفہیم نہ ہونے کی وجہ سے ان کی جو تکفیر کی گئی ہے اور اعلیٰ حضرت بریلوی کے کنز الایمانی ترجمہ کو جو مرجوح قرار دیا گیا ہے اس کی خامی بھی واضح کر دی ہے اور مولانا سعیدی کے تضادات کو بھی کھول دیا ہے۔ جس سے ان کے ''رجوع وتوبہ'' کی حقیقت سامنے آ جائے گی اور لوگوں کو ان کے بارے میں فیصلہ کرنے میں آسانی رہے گی۔

کنز الایمان کے ترجمہ کی اصل میں اختلاف

مولانا سعیدی اپنی رجوع وتوبہ کی بحث میں لکھتے ہیں:

۱۔ عام لوگوں میں یہ مشہور ہے کہ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ کا کنز الایمان میں ترجمہ بھی عطاء خراسانی کے ترجمہ کی فرع ہے یہ بات درست نہیں ہے۔

۲۔ ہمارے ہاں عام طور پر یہ مشہور ہے کہ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے کنز الایمان میں الفتح ۲ کا ترجمہ عطاء خراسانی کی اتباع میں کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔

۳۔ ہمارے زمانہ میں بعض لوگ اپنے ناقص مطالعہ کی بناء پر یہ سمجھ رہے ہیں کہ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا نے الفتح ۲ کے کنز الایمان والے ترجمہ میں عطاء خرسانی کی اتباع کی ہے جب کہ ایسا ہرگز نہیں ہے۔(۱)

مولانا سعیدی نے تبیان القرآن میں حال ہی میں یہ عبارات لکھی ہیں اور اس معاملہ میں اس وقت یہ ان کی آخری تحریر ہے۔ اس میں اس بات کا بڑے واضح انداز میں بیان ہے کہ اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی کا ترجمہ اس آیۃ مغفرت میں حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ کے قول پر مبنی نہیں ہے۔ ہمیں اس سے کوئی دلچسپی نہیں ہے کہ اعلیٰ حضرت کا ترجمہ حضرت خراسانی کے قول پر مبنی ہے یا نہیں۔ ہمارے نزدیک دونوں ترجمے صحیح ہیں اور وہ ایک دوسرے پر مبنی ہوں یا نہ ہوں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ البتہ جس محترم ہستی نے یہ فیصلہ فرمایا ہے کہ

۱۔ تبیان القرآن، ج ۱۱، ص ۱۶، ۱۳، ۲۰۳۔

اعلیٰ حضرت کا ترجمہ حضرت خراسانی کے ترجمہ پر مبنی نہیں ہے ان کی خدمت میں درخواست ہے کہ انہیں اس معاملہ میں بڑی دیر سے ہوش آئی ہے اس لئے کہ انہوں نے اپنے بڑے قیمتی قلم سے یہ سب لکھا ہے۔ ملاحظہ کیجئے:

۱۔ افسوس کا مقام ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح اور صریح احادیث کے برعکس ہمارے دور میں عطاء خراسانی کے قول کے مطابق اس آیۃ کا ترجمہ مشہور کر دیا گیا ہے اور اس آیۃ کے ترجمہ میں کہا جاتا ہے کہ تاکہ اللہ تمہارے سبب سے گناہ بخشے تمہارے اگلوں اور پچھلوں کے یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔(۱)

اس عبارت میں کنزالایمان کے ترجمہ کو ''عطاء خراسانی کے قول کے مطابق'' قرار دیا گیا ہے:

۲۔ بعض ثقہ اور مستند علماء نے بھی عطاء خراسانی اور شیخ مکی کے اقوال کی اتباع میں یہ ترجمہ کیا ہے تاکہ اللہ تمہارے سبب سے گناہ بخشے تمہارے اگلوں اور پچھلوں کے۔(۲)

اس عبارت میں بھی کنزالایمان کے ترجمہ کو حضرت عطاء خراسانی کے قول کی اتباع میں قرار دیا گیا ہے۔

۳۔ اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی نے سورہ فتح کی اس آیۃ کا جو ترجمہ کیا ہے وہ عطاء خراسانی کی تاویل پر مبنی ہے۔(۳)

قارئین کرام! میرے دیئے گئے یہ حوالے شرح مسلم میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مولانا سعیدی کے علم میں یہی بات تھی کہ کنزالایمان کا یہ ترجمہ حضرت خراسانی کی تاویل پر مبنی ہے اور ان کی اتباع میں ہے۔ اب مولانا سعیدی کے علم وفہم میں ترقی اور عروج کا دور شروع ہوا ہے اس لئے انہیں ان دونوں ترجموں میں فرق نظر آ گیا۔ مگر مولانا سعیدی نے اس کے اظہار میں غلط بیانی سے کام لیا وہ اس طرح کہ انہوں نے یہ فرمایا:

۱۔ شرح صحیح مسلم، ج ۶، ص ۶۹۱۔ ۲۔ شرح صحیح مسلم، ج ۷، ص ۳۲۴۔

۳۔ شرح صحیح مسلم، ج ۷، ص ۶۵۶۔

۱۔ عام لوگوں میں یہ مشہور ہے۔ ۲۔ ہمارے ہاں عام طور پر یہ مشہور ہے۔
۳۔ ہمارے زمانہ میں بعض لوگ اپنے ناقص مطالعہ کی بناء پر یہ سمجھ رہے ہیں۔

اس میں ہم ''زمانہ'' پر ان کی ملکیت تسلیم کر لیتے ہیں مگر ''ناقص مطالعہ کی بناء پر یہ سمجھ رہے ہیں۔'' کا کام تو خود مولانا سعیدی نے سرانجام دیا ہے اور الزام ''عام لوگوں'' کو دے رہے ہیں۔ انہیں سچائی کے ساتھ اس حقیقت کو تسلیم کرنا چاہئے تھا کہ:

> میں نے اپنے ناقص مطالعہ کی بناء پر یہ سمجھا تھا کہ اعلیٰ حضرت کا ترجمہ حضرت عطاء خراسانی کی تاویل پر مبنی ہے مگر اب کامل مطالعہ کی بناء پر مجھے یہ سمجھ میں آیا کہ ان دونوں میں فرق ہے۔

مگر یہ سچ چونکہ مشکل تھا اس سے انا مجروح ہوتی تھی اس لئے اپنے کیے ہوئے کو ''عام لوگوں'' کے سر ڈال دیا اور اپنے کپڑے جھاڑ کر سمجھداری کے مدعی ہو گئے۔ میرے خیال میں ''عام لوگ'' اتنے سمجھدار ہیں کہ سمجھداری کی بات سمجھتے ہیں۔ اس لئے گرجتے بادلوں سے انہیں ڈرا کر حقیقت کو مسخ نہیں کیا جا سکتا اور اپنی اس غلطی اور غلط بیانی پر پردہ نہیں ڈالا جا سکتا اور مولانا سعیدی پر لازم ہے کہ وہ اپنی اس کوتاہی کا برملا اعتراف کریں اور دوسروں کو الزام دینے سے باز رہیں۔

حضرت خراسانی قدس سرہ کی تکفیر کی حقیقت

ہم حضرت عطاء خراسانی کے مکفر مولانا سعیدی کے مؤقف سے آگاہی کے بعد اس کا جواب دے چکے تھے کہ مولانا سعیدی کی تبیان القرآن کی گیارہویں جلد منظر پر آئی تو معلوم ہوا کہ مولانا سعیدی نے اس موضوع پر دوبارہ قلم فرسائی کی ہے اور کھل کے حضرت خراسانی کی تکفیر کی ہے تو ہم نے ضروری سمجھا کہ ان کی خطاء ان پر واضح کر دی جائے۔ ہو سکتا ہے کہ ان کا دل قبول حق کی طرف مائل ہو اور اکابر کی عزت و حرمت ان کے دل میں قائم ہو جائے اور وہ اپنی اس آزادروی اور بے باکی سے تائب ہو جائیں۔ اور اگر انہیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی توفیق نہ ملے تو کم از کم اہلسنت کے سادہ لوح لوگوں کی گردنیں ان کے

تزویراتی دلائل کے رسہ سے خراش زدہ نہ ہوں۔ اور ان کی رگوں میں اکابر کی محبت واحترام کا خون رواں دواں رہے۔

مولانا سعیدی نے حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی قدس سرہ کی مندرجہ ذیل الفاظ میں تکفیر کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

> عطاء خراسانی نے حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف گناہ کی نسبت کر کے کفر کا ارتکاب کیا ہے یا سخت ترین حرام کام کیا ہے۔(۱)

حضرت خراسانی قدس سرہ نے جو کام بھی کیا ہے اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا سعیدی کو ان کے تکفیر کا یقین نہیں ہے وہ "یا" سے اپنے شک کا اظہار کر رہے ہیں۔ یا وہ کام کفر ہے یا وہ سخت ترین حرام ہے۔ سخت ترین حرام کے ارتکاب سے کوئی کافر نہیں ہوتا۔ یعنی انہیں ارتکاب کفر اور سخت ترین حرام میں شک ہے کہ دونوں میں ایک ہے۔ اور مولانا سعیدی اتنے شکی ہو چکے ہیں کہ وہ شک کی بنیاد پر حضرت خراسانی کی تکفیر کر رہے ہیں۔

تاہم مولانا سعیدی نے حضرت خراسانی قدس سرہ کی تکفیر اور سخت ترین حرام کے ارتکاب کی بنیاد جن بزرگ علماء کے قول پر رکھی ہے ان میں حضرت ابوبکر ابن العربی سرفہرست ہیں۔ وہ ان کا وہ قول جو انہوں نے اپنی تفسیر احکام القرآن میں "**عصیٰ آدم ربہ فغویٰ**" کے ضمن میں لکھا ہے۔ ان سے حضرت ابوعبداللہ قرطبی نے الجامع لاحکام القرآن میں اسی آیۃ کے ضمن میں لکھا ہے۔ ان سے ابن الحاج مکی نے اسے المدخل میں لکھا ہے۔ وہاں سے اسے مولانا سعیدی نے اُٹھایا ہے، ہم ان تینوں بزرگ علماء کے اقوال پر الگ الگ بحث کرتے ہیں۔ حضرت ابوبکر ابن العربی کا قول یہ ہے:

> **لایجوز لاحد منا الیوم ان یخبر بذلک عن آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام الا اذا ذکرناہ فی اثناء قولہ تعالیٰ او قول نبیہ.**
>
> **فاما ان نبتدی ذلک من قبل انفسنا فلیس بجائزلنا فی ابائنا الادنین الینا المماثلین لنا، فکیف بابینا الاقدم الاعظم**

۱۔ تبیان القرآن، ج۱۱، ص۳۱۶۔

الاكبر النبی المقدم صلی اللہ علیہ وسلم وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین۔(۱)

آج کے دور میں ہم میں سے کسی کے لئے جائز نہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کے بارے عصٰی اور غوٰی ایسے کلمات سے خبر دیں۔مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ کے قول یا نبی کے قول کے بیان کے دوران یا ضمن یا ان کی اتباع میں ایسا کہہ سکتا ہے۔

اور اگر ہم عصی اور غوی کے کلمات ابتداءً اپنے نفس اور ذات کی طرف سے کہیں تو ایسے کلمات کا اس انداز میں ایسا استعمال ہمارے اپنے ان آباء کے لئے بھی جائز نہیں ہے جو ہمارے قریب ہیں اور ہمارے مثل ہیں۔تو ان کا استعمال اس جد اقدم، اعظم، اکبر اور نبی مقدم حضرت آدم علیہ السلام کے بارے میں کیسے جائز ہوسکتا ہے۔اللہ تعالیٰ کی رحمتیں ان پر اور تمام انبیاء و مرسلین پر نازل ہوں۔

حضرت ابن العربی قدس سرہ نے اس عبارت میں ''کفر'' کا کلمہ استعمال نہیں کیا۔ "لا یجوز" اور "لیس بجائز لنا" یعنی جائز نہیں اور ہمارے لئے جائز نہیں استعمال کئے ہیں۔مولانا سعیدی نے "لایجوز" کا معنی ''سخت ترین حرام'' کیا ہے۔مولانا سعیدی نے چونکہ "لایجوز" سے مشکل کام لینا تھا اس لئے اس کا معنی شدید قسم کا کیا۔اور اگر انہوں نے اس سے ہلکا کام لینا ہوتا تو اس کا معنی ''نامناسب'' سے کر دیتے۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن العربی نے لکھا:

لا حدمنا الیوم

اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے دور اور مابعد کے لوگوں کو ادب سکھا رہے ہیں کہ وہ حضرت آدم علیہ السلام کے لئے عصی اور غوی کے کلمات کے اپنی طرف سے استعمال کے مجاز نہیں ہیں نہ یہ کہ ۱۲۵ھ میں فوت ہونے والے ایک تابعی کو اپنی رائے کا پابند بنا رہے ہیں یا ان پر کفر اور سخت ترین حرام کا حکم لگا رہے ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن العربی نے لکھا ہے کہ:

۱۔ الاحکام القرآن، ج ۳، ص ۲۵۹۔

الا اذا ذکرناه فی اثناء قوله تعالیٰ او قول نبیه۔

مگر جب وہ **عصیٰ آدم ربه فغویٰ** اور اس قسم کی آیات کی تفسیر کر رہا ہو یا اللہ تعالیٰ کے کسی نبی کی بات کی تشریح کر رہا ہو تو پھر وہ عصیٰ اور غویٰ کا بھی استعمال کر سکتا ہے اس لئے کہ وہ اس وقت بطور حکایت استعمال کر رہا ہوگا۔ اور اس طرح کا استعمال "لایجوز" کے زمرہ میں شمار نہیں ہوتا۔

چوتھی بات یہ ہے کہ حضرت ابن العربی نے لکھا ہے:

فاما ان نبتدی ذلک من قبل انفسنا فلیس بجائز لنا فی آباء الادنین الینا، المماثلین لنا۔

پس اگر ہم اپنی طرف سے عصیٰ اور غویٰ کا استعمال حضرت آدم علیہ السلام کی طرف کریں تو یہ اخلاقاً ہمارے لئے جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہم اپنے باپ دادا جو ہمارے قریب ہوتے ہیں اور ہماری مثل بھی ہوتے ہیں۔ ان کے بارے میں "عصیٰ" اور "غویٰ" کا استعمال نہیں کرتے۔ اگر وہ مسلمان ہوں تو ان کی لغزشوں اور کوتاہیوں کو بھی عصیٰ اور غویٰ جیسے کلمات سے بیان نہیں کرتے تو حضرت آدم علیہ السلام جو ابوالبشر ہیں اور اول النبیین ہیں، ان کے بارے میں ایسے کلمات کیوں استعمال کریں گے۔

حضرت ابن العربی قدس سرہ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے عبد اور نبی حضرت آدم علیہ السلام کے لئے عصیٰ اور غویٰ کے کلمات استعمال کئے ہیں۔ ہم اللہ تعالیٰ اور اس کے نبی کے کلام کی تشریح و توضیح کے وقت تو ایسے کلمات استعمال کر سکتے ہیں کیونکہ وہ بطور حکایت ہوتے ہیں۔ خبر کے طور پر اپنی طرف سے ایسے کلمات کا استعمال ناجائز ہے۔ جب ہم اپنے قریبی آباء کا اتنا احترام اور لحاظ کرتے ہیں، ان کے لئے ایسے کلمات استعمال نہیں کرتے تو حضرت آدم علیہ السلام جو ہمارے جد اعلیٰ اور پہلے نبی ہیں، ان کے بارے میں ایسے کلمات کا استعمال بالکل ممنوع جانیں گے۔ حضرت آدم علیہ السلام کے لئے "عصیٰ" اور "غویٰ" کے استعمال کو حضرت ابن العربی نے "آباء واجداد" کے حکم میں رکھ کر بات کی ہے۔ جبکہ دونوں کے مقام و مرتبہ میں بڑا فرق ہے اس لئے "لایجوز" سے سخت ترین حرام مراد لینا درست نہیں ہو سکتا۔

حضرت ابوبکر ابن العربی قدس سرہ نے قرآنِ حکیم کی ایک دوسری تفسیر ''الناسخ والمنسوخ'' کے نام سے لکھی ہے۔اس میں **لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

ما تقدم من ذنبک ای من ذنب ابیک آدم علیہ السلام

حضرت ابن العربی نے اس مقام میں حضرت خراسانی قدس سرہ کا نام لئے بغیر ذنب کی نسبت حضرت آدم علیہ السلام کی طرف کی ہے۔اگر وہ اسے ''سخت ترین حرام'' جانتے تو ایسا ہرگز نہ کرتے۔اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ وہ ''**من ذنب ابیک آدم علیہ السلام**'' کی عبارت ''**لایجوز لا حدمنا الیوم ان یخبر بذلک عن آدم علیہ السلام**'' کا مصداق نہیں سمجھتے۔ کیونکہ یہ دونوں ان کی عبارات ہیں بلکہ وہ اسے ''**الا اذا ذکرناہ فی اثناء قولہ تعالٰی عنہ او قول نبیہ**'' کے قبیل سے سمجھتے ہیں یعنی حضرت ابن العربی کا یہ دوسرا قول ''سخت ترین حرام'' نہیں ہے۔یعنی قول اوّل بھی حضرت ابن العربی کا ہے اور قول ثانی بھی حضرت ابن العربی کا ہے۔جس قول میں اس بات کا ذکر ہے کہ ''ہم میں سے کسی کے لئے جائز نہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کے بارے عصٰی اور غوٰی ایسے کلمات استعمال کرے۔مگر یہ کہ اللہ تعالٰی کے قول یا نبی کے قول کے ضمن میں استعمال کئے جائیں۔'' اور جس قول میں اس بات کا ذکر ہے کہ ''**ما تقدم من ذنبک** سے مراد حضرت آدم علیہ السلام کے ذنب ہیں'' دونوں قول امام ابوبکر ابن العربی کے ہیں۔اس سے یہ امر بین طور پر ثابت ہوگیا کہ **ما تقدم من ذنبک** میں ذنب سے مراد حضرت آدم علیہ السلام کے ذنب ہیں اور یہ چیز ''سخت ترین حرام'' نہیں ہے۔اس لئے کہ اس مقام میں انہیں بطور حکایت بیان کیا گیا ہے۔

اس ساری بحث سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ حضرت امام ابن العربی مالکی قدس سرہ کے نزدیک حضرت عطاء خراسانی تابعی کا یہ قول جس میں انہوں نے **ما تقدم من ذنبک** سے حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام کے ذنب مراد لئے ہیں ''سخت ترین حرام'' نہیں ہے۔ مولانا سعیدی کا یہ تاثر کذب وافتراء پر مبنی ہے۔

اب ہم دوسرے بزرگ عالم حضرت ابو عبداللہ قرطبی کے بارے میں بیان کرنا چاہتے ہیں جن کے بارے میں مولانا سعیدی نے یہ تاثر دیا ہے کہ وہ بھی حضرت خراسانی قدس سرہ کے تفسیری قول کو ''کفر'' یا ''سخت ترین حرام'' سمجھتے ہیں۔

حضرت قرطبی نے **عصیٰ ادم ربه فغویٰ** کی تفسیر میں حضرت ابن العربی کا مذکورہ قول نقل کیا ہے۔ یہ بات بالکل درست ہے کہ انہوں نے یہ قول نقل کیا ہے۔مگر اسی کتاب میں دوسری طرف **لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک وما تاخر** کی تفسیر میں حضرت خراسانی قدس سرہ کا تفسیری قول بھی نقل کیا ہے۔

قال عطاء الخراسانی ما تقدم من ذنبک، یعنی من ذنب ابویک ادم وحوا وما تاخر من ذنوب امتک۔(۱)

حضرت خراسانی قدس سرہ کا یہ قول اگر حضرت قرطبی کے نزدیک ''سخت ترین حرام'' ہوتا تو وہ اس شان سے اس کا ذکر کر کے تفسیر کے طالب علموں کی معلومات میں اضافہ نہ کرتے۔ یا وہ اس کی وضاحت کرتے کہ یہ ''سخت ترین حرام'' ہے۔وہ حضرت ابن العربی مالکی کے قول کو بھی نقل کر رہے ہیں اور حضرت خراسانی کا قول بھی نقل کر رہے ہیں۔ان کے نزدیک حضرت ابن العربی کے قول سے حضرت خراسانی کے قول کو ''سخت ترین حرام'' ثابت نہیں کیا جا سکتا، اگر ایسا ہوتا تو وہ اس چیز کی وضاحت کرتے۔مولانا سعیدی نے اس کام میں ان کی شرکت کا غلط اور بے بنیاد تاثر دیا ہے۔

اب ہم تیسرے بزرگ عالم حضرت ابن الحاج مکی قدس سرہ کا قول نقل کرنا چاہتے ہیں، جن کے بارے میں مولانا سعیدی نے یہ تاثر دیا ہے کہ وہ بھی حضرت خراسانی قدس سرہ کی تکفیر کرتے ہیں۔ اگرچہ ہم اس سے قبل بھی ان کے قول کی وضاحت کر چکے ہیں۔حضرت ابن الحاج مکی نے حضرت ابن العربی کا مذکورہ قول الجامع لاحکام القرآن سے المدخل میں نقل کیا ہے۔ امام قرطبی نے یہ قول حضرت ابن العربی کی احکام القرآن سے نقل کیا ہے اور اس قول کی تشریح سابقہ صفحات میں ہو چکی ہے۔اور اس بات کا ذکر ہو چکا ہے کہ اس میں نہ تو کسی

۱۔ الجامع لاحکام القرآن، ج ۸، ص ۲۶۲۔

کفر کا ذکر ہے اور نہ ہی کسی ''سخت ترین حرام'' کی بات ہے۔ اس میں ''لایجوز'' ہے۔ نرم اس کی تعبیر نرم کرتا ہے اور سخت اس کی تعبیر سخت کر لیتا ہے۔ مولانا سعیدی نے چونکہ ''لایجوز'' سے سخت کام لینا تھا اس لئے اس کی تعبیر ''سخت ترین حرام'' سے کر لی ہے۔ تاہم ابن الحاج مکی کا اپنا قول یہ ہے کہ:

قد قال علماء نا رحمهم الله تعالٰی ان من قال عن نبی من الانبیاء علیهم الصلوٰة والسلام فی غیر التلاوه والحدیث انه عصی او خالف فقد کفر۔(۱)

یعنی ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جس نے قرآنِ حکیم کی آیات کی تلاوت اور کسی نبی کی باتوں کے بغیر کسی بھی نبی کے بارے میں یہ کہا کہ اس نے عصٰی اور خالف کیا ہے یعنی اس نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی یا اللہ تعالیٰ کے امر کی مخالفت کی تو اس نے کفر کیا۔

اس کا مطلب بالکل واضح ہے کہ جس شخص نے قرآن و حدیث کے بغیر یعنی اس کے ضمن میں بیان کرنے کے علاوہ اپنی طرف سے اس بات کی خبر دی، جس میں یہ ہو کہ فلاں نبی نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی یا اللہ تعالیٰ کے حکم کی مخالفت کی تو یہ کفر ہے۔

حضرت ابن العربی اور حضرت ابن الحاج مکی کی بات ایک جیسی ہے بس حضرت ابن العربی نے اس پر ''لایجوز'' کا حکم لگایا اور ابن الحاج مکی نے اس پر ''کفر'' کا حکم لگایا۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ حضرت ابن الحاج مکی نے حضرت خراسانی قدس سرہ کے قول سے آگاہی کے باوجود اس بات کا مصداق بھی ٹھہرایا ہے یا نہیں۔ حضرت ابن الحاج تفسیر قرطبی سے آگاہی رکھتے تھے اور المدخل میں اسی کے حوالے سے حضرت ابن العربی کا قول نقل کیا ہے۔ اور اس میں حضرت خراسانی کا مذکورہ مؤقف بھی منقول ہے۔ اس لئے آگاہی لازمی ہے مگر حضرت ابن العربی، حضرت قرطبی اور حضرت ابن الحاج مکی سمیت تینوں بزرگوں میں سے کسی ایک نے بھی اپنے بیان کردہ قول کا مصداق حضرت خراسانی کے قول کو نہیں ٹھہرایا۔ یعنی

۱۔ المدخل، ج ۲، ص ۱۵۔

نہ تو اسے کفر کہا اور اور نہ اسے ''سخت ترین حرام'' کہا ہے۔ یہ تاثر مولانا سعیدی نے دیا ہے۔ اگر مولانا سعیدی میں دم ہے تو بتائیں کہ حضرت ابن العربی حضرت قرطبی اور حضرت ابن الحاج مکی قدس سرہم نے کہاں حضرت خراسانی یا ان کے قول کو کافر، کفر اور سخت ترین حرام قرار دیا ہے۔ یہ افترا اور الزام ہے۔

ہم نے ان بزرگ علماء کا فرمودہ نقل کر کے اس کی تشریح کی ہے اور ان کی عبارات کے مقاصد واضح ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے بارے میں عصٰی اور غوی کے کلمات کا استعمال قرآن و حدیث کے ضمن میں بطور حکایت تو جائز ہیں مگر قرآن و حدیث کے سیاق و سباق سے ہٹ کر ان کے بارے میں خبر دینا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی یا اللہ تعالیٰ کے حکم کی مخالفت کی تو یہ عند ابن العربی ''لا یجوز'' ہے اور عند ابن الحاج المکی کفر ہے، اب ہم چند اکابر جو ان بزرگ علماء کی عبارات کا یہی مطلب سمجھتے ہیں، جو ہم نے سمجھا ہے، کا ذکر کرتے ہیں۔

اس کی ایک مثال یہ ہے امام ابوحیان اندلسی لکھتے ہیں:

لما عصٰی خرج فعله من ان یکون رشداً وخیراً فکان غیاً لا محالة، لان الغی خلاف الرشد۔(۱)

یعنی جب حضرت آدم علیہ السلام نے "عصٰی" کا عمل کیا تو ان کا فعل رشد و خیر ہونے سے خارج ہوگیا چنانچہ وہ لازماً "غی" قرار پائے گا اور غی، رشد کے خلاف ہے۔

حضرت اندلسی کی یہ عبارت جس میں حضرت آدم علیہ السلام کی طرف عصیان کی نسبت ہے، چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے قول "عصٰی ادم ربه" کی تفسیر و تشریح اور اس کی اثناء و ضمن میں ہے، "من قبل انفسنا" کے قبیل سے نہیں ہے اس لئے یہ جائز ہے۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ حضرت برہان الدین بقاعی لکھتے ہیں:

فاخطاء طریق التوصل الی الخلد بمخالفة امره، وهو صفیه۔(۲)

۱۔ البحر المحیط، ج ۶، ص ۲۸۵۔ ۲۔ نظم الدرر، ج ۵، ص ۵۳۔

حضرت آدم علیہ السلام نے ایسے راستے میں خطاء کی جو خلد کی طرف لے جانے والا ہے اور جبکہ وہ صفی اللہ تھے۔

اس میں "اخـطـا" کا فاعل حضرت آدم علیہ السلام کو قرار دیا گیا ہے چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے قول کے اثناء وضمن میں کہا گیا ہے اس لئے جائز ہے اور یہ "من قبل انفسنا" کی قسم سے نہیں ہے۔

اس کی تیسری مثال یہ ہے کہ امام اسمٰعیل حقی لکھتے ہیں:

فقال ان معصية ادم عليه السلام علٰى بساط القربة في جواره ومعصية ذريته في دار المحنة، فزلته اكبر واعظم من زلتهم۔(۱)

حضرت آدم علیہ السلام کی معصیۃ اللہ تعالیٰ کے جوار میں اس کے بساط قربت پر تھی اور ان کی ذریۃ کی معصیۃ دار عمل یعنی دنیا میں تھی۔ تو حضرت آدم علیہ السلام کی لغزش ان کی ذریۃ کی لغزش سے زیادہ بڑی اور عظیم تھی۔

اس عبارت میں حضرت آدم علیہ السلام کی معصیت کا ذکر ہے۔ چونکہ یہ ذکر اللہ تعالیٰ کے قول کی تفسیر وتشریح اور اثناء وضمن میں کیا گیا ہے۔ اس لئے یہ حرام اور کفر نہیں ہے بلکہ جائز ہے۔ حضرت ابوبکر ابن العربی حضرت ابوعبداللہ قرطبی اور حضرت ابن الحاج مکی کی ذکر کردہ عبارات کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اس طرح حضرت آدم علیہ السلام کی طرف عصٰی اور خالف کی نسبت کی یعنی "انہوں نے معصیت کی اور مخالفت کی" تو یہ امر جائز ہے اور اگر اس نے اپنی طرف سے حضرت آدم علیہ السلام کی ذاتِ گرامی پر حکم لگایا یا اس کی خبر دی کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی معصیت کی اور اس کے حکم کے خلاف ورزی کی اور ہم نے بھی کی، تو اس کا یہ قول اس پیرایہ بیان میں **لایجوز** اور کفر ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں حضرت آدم علیہ السلام کی ذاتِ گرامی کی توہین کا پہلو ہے۔

۱۔ روح البیان، ج ۵، ص ۴۳۹۔

حضرت ابوبکر ابن العربی، حضرت ابوعبداللہ قرطبی اور حضرت ابن الحاج مالکی قدس سرہم تینوں بزرگ علماء نے جو کچھ فرمایا ہے ہم اس کا یہی مطلب سمجھیں ہیں ورنہ حضرت ابو حیان اندلسی، حضرت برہان الدین بقاعی اور حضرت اسمٰعیل حقی قدس سرہم تینوں حضرات بھی کافر قرار پائیں گے۔ خود مولانا سعیدی نے حضرت ابوعبداللہ قرطبی کا فرمودہ نقل کیا ہے کہ:

> امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام شافعی ان کے اصحاب اور جمہور فقہاء محدثین کا یہ مذہب ہے کہ انبیاء علیہم السلام جس طرح کبائر سے معصوم ہوتے ہیں اسی طرح صغائر سے بھی معصوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ ہم کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کے افعال، ان کے آثار اور ان کی سیرتوں کی اتباع کریں اور یہ حکم مطلق دیا گیا ہے اس میں کوئی استثناء نہیں ہے اور نہ کسی قرینہ کے التزام کا ذکر ہے۔ اگر ہم انبیاء علیہم السلام سے صغائر کے وقوع کو جائز قرار دیں تو ان کی اقتداء کرنا ممکن نہیں ہوگی۔

مولانا سعیدی نے اس میں اس بات کا اظہار کیا ہے کہ یہ تمام اکابر، انبیاء کرام کو صغائر سے بھی معصوم تسلیم کرتے ہیں۔ مگر مولانا سعیدی اپنی گنہگار طبیعت کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ہمارے نزدیک انبیاء علیہم السلام سے اعلان نبوت سے پہلے اور اعلان نبوت کے بعد عمداً گناہ کبیرہ صادر نہیں ہوتا۔ ہاں نسیان اور اجتہادی خطاء سے صغائر کا ارتکاب ہوسکتا ہے خواہ نبوت سے پہلے ہو یا نبوت کے بعد۔

مولانا سعیدی نے صاف لفظوں میں لکھا ہے ''صغائر کا ارتکاب ہوسکتا ہے۔'' یعنی انبیاء کرام گناہ صغیرہ کر سکتے ہیں۔ مزید لکھتے ہیں:

> اللہ تعالیٰ نے ان (حضرت آدم علیہ السلام) پر عتاب کیوں فرمایا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نیک انسانوں کی بعض نیکیاں بھی مقربین کے نزدیک گناہ ہوتی ہیں۔

اس میں مقربین سے حضرت آدم علیہ السلام مراد لے کر ان کی طرف گناہ کی نسبت کی ہے۔ مزید لکھتے ہیں:

حضرت آدم بھی جب تک دار التکلیف میں رہے اپنی اس ظاہری
معصیت پر توبہ کرتے رہے۔(۱)

اس عبارت میں بھی حضرت آدم علیہ السلام کی طرف ''ظاہری معصیت'' کی نسبت کی ہے۔

اگر حضرت ابوبکر ابن العربی، حضرت ابو عبداللہ قرطبی اور حضرت ابن الحاج مالکی قدس سرہم کی عبارت کا وہ مطلب لیا جائے جو مولانا سعیدی لیتے ہیں تو اس سے مولانا سعیدی خود کافر قرار پائیں گے۔ کیونکہ وہ خود اپنی عبارت میں حضرت آدم علیہ السلام کی طرف گناہ اور معصیت کی نسبت کر چکے ہیں۔

ان بیان کردہ حقائق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرت امام ابن العربی، حضرت امام ابوعبداللہ قرطبی اور امام ابن الحاج مکی تینوں میں سے کسی نے بھی حضرت خراسانی قدس سرہ کے قول پر اطلاع کے باوجود ان کی تکفیر نہیں کی ہے۔ اب ان تینوں حضرات کے مؤقف کے دو جزء ہوئے۔

(۱) اگر کوئی شخص قرآن و حدیث کی عبارت کے بغیر اپنی طرف سے کسی نبی کی طرف ''عصیٰ'' اور ''خالف'' کی نسبت کرے گا تو اس کا یہ عمل "لایجوز" اور کفر ہوگا۔

(۲) حضرت خراسانی قدس سرہ نے حضرت آدم علیہ السلام کی طرف جو مغفرت ذنب کی نسبت کی ہے اس کا ثبوت قرآن و حدیث میں ہونے کی وجہ سے وہ "لایجوز" اور کفر نہیں ہے۔

یعنی اس مؤقف کی جزء اوّل تو ثابت ہے کہ یہ ان حضرات کا مؤقف ہے اور جزء اول کا مصداق جزء ثانی کا نہ ہونا بھی ان کا ثابت شدہ مؤقف ہے۔

ان کے مؤقف کا جزء اوّل اگر ان کے بزرگ علماء ہونے کی وجہ سے معتبر ہے تو جزء ثانی بھی ان کے بزرگ علماء ہونے کی وجہ سے معتبر ہوگا۔ جزء اول کا "لایجوز" اور کفر ہونا اور جزء ثانی کا ''لایجوز" نہ ہونا اور کفر نہ ہونا دونوں ان کے مؤقف ہیں۔

مولانا سعیدی نے جزء اول کا ثبوت قرآن و حدیث سے نہیں، ان بزرگ علماء کے

۱۔ تبیان القرآن، ج ۷، ص ۴۹۰، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴۔

اقوال سے فراہم کیا ہے اور ہم نے بھی جزء ثانی کے کفر نہ ہونے کا ثبوت بھی ان بزرگ علماء کے اقوال واحوال سے دیا ہے۔ مولانا سعیدی جزء اول کو کفر صریح کی طرح تسلیم کرتے ہیں اور جزء ثانی کا انکار کرتے ہیں۔ مولانا سعیدی نے ان بزرگ علماء کے مؤقف کے جزء اول کو قبول کیا اور ان کی پیروی کی۔ مگر ان ہی بزرگ علماء کے مؤقف کے جزء ثانی کی نافرمانی کرتے ہوئے حضرت خراسانی کی تکفیر کی ہے۔ مولانا سعیدی کی خطاء کا مقام یہ ہے کہ وہ جزء ثانی کو جزء اول کا مصداق سمجھتے ہیں اور وہ اس باب میں تمام علماء اسلام کی مخالفت کرتے ہیں۔

مولانا سعیدی، حضرت خراسانی قدس سرہ متوفی ۱۳۵ھ کی تکفیر کرنے اور انہیں کافر قرار دینے میں منفرد ہیں۔ تقریباً تیرہ سو سال میں کسی نے بھی ان کے کفر کا قول نہیں کیا یہ اعزاز پندرہویں صدی ہجری کے مولانا غلام رسول سعیدی کی قسمت میں لکھا ہوا تھا۔ یہ وہ کام ہے جو ملت اسلامیہ کی تکفیر کرنے والے محمد بن عبدالوہاب نجدی نے بھی نہیں کیا تھا۔ ایک وہ شخص جس نے حضور علیہ الصلوٰۃ السلام کا احترام سکھایا آپ سے محبت کرنا سکھایا اس پر ضرب تکفیر لگا کر مولانا سعیدی کس کو خوش کر رہے ہیں؟ کیا حضرت خراسانی جو تابعی ہیں۔ صحابہ کرام کی محفل کی حاضر باشی کر چکے ہیں، ان کی تکفیر کا تمغہ سینہ پر سجائے ہوئے وہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں حاضر ہونا چاہتے ہیں۔ کیا انہیں حضرت سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے احترام کی سزا دینا چاہتے ہیں۔ امام سیوطی نے حضرت خراسانی کے قول کو ضعیف کہا تھا۔ ''کفر'' نہیں کہا تھا۔ مولانا سعیدی شاید اپنے آپ کو امام سیوطی سے زیادہ صاحب علم وفضل سمجھتے ہیں کہ جس بات کی اجازت انہوں نے نہیں دی بلکہ جس بات سے انہوں نے روکا وہ مولانا سعیدی کر گزرے۔

اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی نے بھی یہی لکھا ہے کہ:

> غیر تلاوت میں اپنی طرف سے سیدنا آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف نافرمانی و گناہ کی نسبت حرام ہے۔

اس عبارت میں ''اپنی طرف سے'' موجود ہے۔ مگر مولانا سعیدی کو اس کی تفہیم نہیں ہوئی۔ اور وہ حوالے دینے کے باوجود اردو عبارت کا مطلب بھی سمجھ نہ سکے۔ اسی طرح حضرت مولانا امجد علی اعظمی لکھتے ہیں:

انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے جو لغزشیں واقع ہوئیں ان کا ذکر تلاوت قرآن و روایت حدیث کے سوا حرام اور سخت حرام ہے۔(۱)

اس میں بھی ''سوا'' کا کلمہ موجود ہے مولانا سعیدی اسے پکڑ نہیں پائے۔ اور اردو عبارت کی بھی من مانی تشریح کر کے حقیقت کو مسخ کر رہے ہیں۔

اگر کسی عالم کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس بات کو متعین کرے کہ یہ کلمہ یا ترکیب یا اس طرح کا کلام کفر ہے تو اسے یا کسی دوسرے عالم کو بھی یہ اختیار حاصل ہوگا کہ وہ اس بات کو متعین کرے کہ یہ کلمہ یا ترکیب یا اس طرح کا کلام کفر نہیں ہے۔ اگر آٹھویں صدی ہجری کے عالم حضرت ابن الحاج مالکی قدس سرہ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کہیں کہ اس طرح کا کلام کفر ہے تو پہلی اور دوسری صدی ہجری کی شخصیت حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ جو حضرات صحابہ کرام سے استفادہ کر چکے ہیں کو بھی یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کہیں کہ اس طرح کا کلام کفر نہیں ہے اور حضرت ابن الحاج مالکی قدس سرہ سے حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ اپنے مقام و مرتبہ کے لحاظ سے بہت بلند و بالا ہیں۔ اس لئے کہ وہ خیر القرون سے ہیں اور حضرت ابن الحاج مالکی کو یہ شرف حاصل نہیں ہے۔ اور حضرت خراسانی قدس سرہ کا ''ذنب ابویک آدم و حوا علیہما السلام'' کا مؤقف اختیار کرنا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ اس طرح کا کلام کفر نہیں ہے۔ اس لئے تیرہ سو سال گزر چکے ہیں کہ علماء امت میں سے کسی نے بھی ان کی تکفیر نہیں کی اور یہ ان کا خاموش اجماع ہے۔ بلکہ اسے آئندہ آنے والی نسل میں منتقل کیا اور قائم رکھا اور پھر حضرت ابوبکر ابن العربی قدس سرہ کا ''ذنب ابیک آدم علیہ السلام'' کہنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کفر نہیں ہے۔ قصور ان لوگوں کا شمار ہوگا جنہوں نے تابعین علماء اور اکابر علماء کی عبارات اور طریقہ کار کو نظر انداز کر کے اس طرح کی بات کی ہے اور اسے کفر قرار دیا ہے۔ ہمارے علم میں کوئی ایک بھی ایسی علمی شخصیت نہیں ہے جس نے حضرت عطاء خراسانی کی عبارت کو کفر قرار دیا ہو۔ اگر یہ عبارت کفر تھی تو تیرہ سو سال سے علماء اسلام کو اس کے کفر قرار دینے سے کس چیز نے روکے رکھا اور اس طرح یہ علماء اسلام کتمان حق کے مرتکب قرار پاتے رہے۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ فتدبر

۱۔ تبیان القرآن، ج ۱۱، ص ۲۱۵، ۲۱۶۔

مگر یہ بات یاد رہے کہ حضرت عطاء خراسانی قدس سرہ نے جس ''ذنب'' کی نسبت حضرت آدم علیہ السلام کی طرف کی ہے وہ ''ماتقدم من ذنبک'' میں سے قرآنی ذنب ہے۔ یعنی ''ذنب'' قرآنی کلمہ ہے۔ انہوں نے قرآن وحدیث میں ''ذنب'' اور اس کے مترادف کلمات کا استعمال دیکھ کر کہ وہ حضرت آدم علیہ السلام کی طرف ہوا ہے۔ ''ذنب ابویک'' کر دیا۔ یعنی انہوں نے تقدیر مضاف کے حساب سے ''ابوی'' مقدر کو ثابت کر کے اس کا رخ حضرت آدم علیہ السلام کی طرف کر دیا۔ گویا ''ذنب ابویک'' میں ذنب قرآنی کلمہ ہے۔ اور قرآنی کلمات کے اثناء وضمن میں بھی نہیں آیا ہے بلکہ اصلی اور حقیقی قرآنی کلمہ ہے۔ حضرت ابن العربی، حضرت قرطبی اور ابن الحاج مکی نے جو بات کی تھی وہ انسانی کلمات کے بارے میں تھی اور یہ تو قرآنی کلمہ ہے۔ لہٰذا یہ اس زمرہ میں نہیں آتا۔ مولانا سعیدی دس بارہ سال سے حضرت خراسانی کے مؤقف پر تحقیق وتفتیش کر رہے ہیں مگر ابھی تک اس کی گہرائی میں پہنچنا نصیب نہیں ہوا۔ پہلے شرح مسلم میں اسے غلط، فاسد، باطل اور مردود لکھا اور یہ لکھا کہ کنزالایمان کا ترجمہ اسی پر مبنی ہے۔ اور پھر لکھا کہ کنزالایمان کا ترجمہ صحیح ہے اور اہلسنت کے عقیدہ کے مطابق ہے اور حضرت خراسانی کا تفسیری قول ''سخت ترین حرام یا کفر'' ہے اور ہم نے اس کا جواب بھی مولانا سعیدی کو دے دیا ہے۔ فتدبر وتشکر۔

اور یہ بات ذہن نشین رہے کہ حضرت ابن العربی، حضرت قرطبی اور حضرت ابن الحاج مکی تینوں اکابر میں سے کسی ایک نے بھی نہ تو حضرت خراسانی کی تکفیر کی ہے اور نہ ان کے قول کو کفر اور سخت ترین حرام کہا ہے۔ یہ مولانا سعیدی کی ''تکفیری ورزش'' ہے۔

تعظیم کے لائق

مولانا سعیدی نے حضرت خراسانی قدس سرہ کے بارے میں لکھا ہے کہ:

اس شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی حدیث منسوب کی تو ایسا شخص کسی تعظیم کے لائق نہیں ہے۔ (۱)

۱۔ تبیان القرآن، ج ۱۱، ص ۲۱۶۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ مولانا سعیدی بڑے حق پرست انسان ہیں کہ وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف جھوٹی حدیث منسوب کرنے والے کو تعظیم کے لائق نہیں سمجھتے۔ مگر مولانا سعیدی خود ہی یہ بات بھی لکھتے ہیں:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث دلیل اتم ہے **حدثنا اسمعیل بن ابان حدثنا ابو الاحوص عن آدم بن علی قال سمعت ابن عمر رضی اللہ عنهما یقول ان الناس یصیرون یوم القیمة جثا، کل امة تتبع نبیها الحدیث۔** (۱)

امام بخاری نے بڑے صاف طور پر یہ لکھا ہے کہ یہ حضرت عبداللہ بن عمر کا قول ہے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث نہیں ہے مگر مولانا سعیدی بڑی دلیری سے یہ کہہ رہے ہیں کہ:

''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث''

اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف جھوٹی حدیث منسوب کررہے ہیں اور جو شخص حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف جھوٹی حدیث منسوب کرتا ہے وہ تعظیم کے لائق نہیں ہوتا۔ اور اگر تعظیم کے لائق و نالائق ہونے کے لئے قاعدہ یہی ہے تو پھر مولانا سعیدی بھی تعظیم کے لائق نہیں ہیں۔

مولانا سعیدی کو یقیناً میری یہ بات بری لگے ہوگی اور وہ کہیں گے کہ یہ میری توہین کی گئی ہے۔ تو بس وہ بھی یہ تصور کریں کہ ان کی بات بھی حضرت خراسانی قدس سرہ کو ایسی ہی بری لگی ہوگی اور یہ ان کی توہین ہے۔ علمی اختلاف تعظیم و تکریم ہی سے اچھا لگتا ہے، جو عزت کرتا ہے وہ عزت کیا جاتا ہے۔ علمی اختلاف اہل علم کا حق ہے، اس حق کو تضلیلی و تکفیری اور بازاری زبان استعمال کر کے غصب نہیں کیا جاسکتا اور علمی دلیل کو توہین پر محمول نہیں کرنا چاہئے۔

راجح اور مرجوح کی بحث

مولانا سعیدی تبیان القرآن میں ''اعلیٰ حضرت کے دونوں ترجموں میں محاکمہ''

۱۔ ماہنامہ النعیم کراچی، مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۴۷۔

کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

اعلیٰ حضرت نے اپنی دیگر تصانیف میں جو ان آیات اور احادیث کا ترجمہ کیا ہے وہ ظاہر قرآن اور احادیث کے مطابق ہے۔ اس لئے ہمارے نزدیک اعلیٰ حضرت کا یہ ترجمہ راجح ہے اور کنزالایمان کے ترجمہ میں جو مغفرت ذنب کی نسبت اگلوں اور پچھلوں کی طرف کی گئی ہے وہ چونکہ ظاہر قرآن اور حدیث کے مطابق نہیں ہے اس لئے وہ مرجوح ہے۔

مزید لکھتے ہیں:

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک طریقہ افضل اور راجح ہے اور دوسرا طریقہ مفضول اور مرجوح ہے۔ اور ہمارے نزدیک افضل اور راجح طریقہ وہی ہے جس میں ظاہر قرآن اور حدیث کی موافقت ہے۔(۱)

ہمارا مؤقف یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں دو قول ہوں تو ضروری نہیں ہے کہ ان کے مابین راجح و مرجوح کی حیثیت سے محاکمہ کیا جائے۔ ہر قول کا اپنا محمل ہو سکتا ہے۔ لیکن سب سے پہلے ہم قرآنِ حکیم سے ایک مثال پیش کرتے ہیں جس میں کئی قول ہیں اور ان میں سے راجح کوئی بھی نہیں ہے:

فکفارتہ اطعام عشرہ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبۃ ط فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام ط (۲)

یعنی یمین کا کفارہ یہ ہے کہ دس مساکین کو متوسط کھانا جو آپ اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو، کھلایا جائے یا دس مساکین کو درمیانہ درجے کا لباس پہنایا جائے یا ایک غلام آزاد کیا جائے اور جب اس کی استطاعت نہ

۱۔ تبیان القرآن، ج ۱۱، ص ۲۳۶۔ ۲۔ قرآن حکیم، سورۂ مائدہ، آیت ۸۹۔

ہوتو تین دن کے روزے رکھنا ہیں۔

یعنی پہلی تین صورتیں مال و دولت کی فراوانی سے متعلق ہیں اور اگر اس کی حیثیت نہ ہوتو پھر بدنی عبادت کر کے یمین کا کفارہ ادا کیا جائے اور وہ تین روزے رکھنا ہے علماء مجتہدین نے ان تمام طریقوں میں کسی کو راجح اور کسی کو مرجوح قرار نہیں دیا۔ حضرت شیخ احمد جونپوری لکھتے ہیں:

وهذه الكفارات الثلث يتخير المكفر بينها، والصوم انما يجوز اذا عجز عنها۔(۱)

یعنی کفارہ ادا کرنے والا اس باب میں اختیار رکھتا ہے کہ جس عمل کو چاہے اختیار کرے اور اگر تینوں کی ادائیگی سے عاجز ہوتو پھر روزے رکھے گا۔

ہمارے فقہاء کرام نے یہ نہیں کہا کہ ان میں سے یہ راجح اور یہ مرجوح ہے۔ چنانچہ اب یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اگر کسی مسئلہ میں دو قول ہوں تو ان میں راجح و مرجوح کا فرق کرنا لازم ہے۔

اس کی دوسری مثال امام ابوالحسین قدوری کی یہ عبارت ہے:

اول وقت المغرب اذا غربت الشمس وآخر وقتها مالم يغب الشفق، وهو البياض الذى فى الافق بعد الحمرة عند ابى حنيفة، وقال ابو يوسف و محمد وهو الحمرة۔(۲)

امام ابوحنیفہ کے نزدیک مغرب کا آخری وقت وہ سفیدی ہے جو سرخی کے بعد افق آسمان پر نمودار ہوتی ہے اور حضرت صاحبین کے نزدیک سرخی ہے۔

اس مسئلہ میں یہ دو قول ہیں بعد والوں نے ان پر فیصلہ دینا تھا مگر ان میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ یہ راجح اور یہ مرجوح ہے بلکہ حضرت ابوبکر حداد قدس سرہ نے لکھا ہے کہ:

قولهما اوسع للناس وقوله احوط۔(۳)

۱۔ التفسیرات الاحمدیہ، ص ۳۶۱۔ ۲۔ کتاب القدوری، ص ۳۵۔

۳۔ الجوہرۃ النیرہ، ص ۴۹۔

یعنی حضرات صاحبین کے قول میں لوگوں کے لئے توسع زیادہ ہے اور حضرت امام کے قول میں احتیاط زیادہ ہے۔ اس مقام میں دو قول موجود تھے مگر حضرت ابو بکر حداد نے ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار نہیں دیا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جہاں کسی نے دو قول دیکھے تو اس میں سے ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار دینا لازمی وضروری نہیں ہے۔ اس لئے مولانا سعیدی کا دو قولوں میں ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار دینا اپنے قول اور مؤقف کو بالا رکھنے کی ایک کوشش ہے۔ ورنہ اس مقام میں اس کی حاجت وضرورت نہ تھی۔

مولانا سعیدی نے اپنے مؤقف پر پہلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ:

جو ترجمہ قرآن و حدیث کے ظاہر کے مطابق ہے وہ راجح ہے اور جو ترجمہ قرآن وحدیث کے ظاہر کے مطابق نہیں ہے وہ مرجوح ہے۔

ظاہر قرآن وحدیث کی مطابقت کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے مگر قرآن حکیم میں ایسے بھی مقامات ہیں جہاں مقصد اور حقیقت کی مطابقت کو اختیار کیا جاتا ہے۔ ان میں ایک حضرات انبیاء کرام کی عظمت ہے۔ علماء تفسیر نے خاص طور پر ایسے مقامات پر ظاہر قرآن کو ترک کر دیا ہے اس لئے کہ نبی کی تعظیم وتکریم کا یہی تقاضا ہوتا ہے۔ امام فخر الدین رازی **عصیٰ ادم ربه فغویٰ** کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

ھو ان ظاھر القران وان دل علی ان ادم علیه السلام عصیٰ و غویٰ، لکن لیس لاحد ان یقول ان ادم علیه السلام کان عاصیا غاویا۔(۱)

یعنی ظاہر قرآن اس پر دلالت کر رہا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی طرف "عصیٰ اور غویٰ" کی نسبت ہے لیکن اس کے باوجود کسی کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ وہ یہ بات کہے کہ حضرت آدم علیہ السلام "عاصی اور غاوی" تھے۔

جب ظاہر قرآن میں یہ نسبت موجود ہے تو اس بات کی اجازت عام ہوتی کہ ظاہر قرآن پر عمل

۱۔ تفسیر کبیر، ج ۲۰، ۲۱، ص ۱۲۸۔

کیا جائے مگر حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم وتکریم کا تقاضا یہ ہے کہ ظاہر قرآن کو ترک کر دیا جائے اور امام رازی قدس سرہ نے اس بات کا حکم دیا ہے کہ اس مقام میں ظاہر قرآن کو ترک کر دیا جائے۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ قرآن حکیم میں ہے:

حَتّٰی تَنۡکِحَ زَوۡجًا غَیۡرَہٗ۔

اس میں ظاہر آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس عمل کے لئے صرف نکاح کافی ہے۔ اور حضرت شیخ احمد قدس سرہ نے بھی لکھا ہے کہ:

لا یکفی مجرد النکاح کما یفهم من ظاهر الآیه(۱)

یعنی ظاہر آیۃ سے یہی بات ثابت ہو رہی ہے کہ اس سے مراد مجرد نکاح ہے۔ اور مولانا عبدالحلیم فرنگی محلی قدس سرہ نے بھی لکھا ہے۔۔

نقل عن سعید بن المسیب انه حکم بظاهر الآیه وقال انه یکفی مجرد النکاح وهو مردود لمخالفة الحدیث المشهور ولو قضی به القاضی لاینفذ قضاء ه(۲)

حضرت سعید بن میتب سے منقول ہے کہ وہ ظاہر آیۃ کے مطابق فیصلہ دیتے تھے اور کہتے تھے کہ صرف نکاح کافی ہے مگر ان کا یہ فیصلہ حدیث مشہور کی مخالفت کی وجہ سے مردود ہے اور اگر کوئی قاضی حضرت ابن میتب کے فیصلہ کی موافقت میں فیصلہ دے گا تو اس کا نفاذ نہیں ہوگا۔

حضرت ابن المسیب نے ظاہر آیۃ کے مطابق جو فیصلہ دیا ہے اسے علماء اصول نے مردود قرار دیا ہے۔ اور حدیث مشہور کے فیصلہ کے مطابق نکاح بمعنی دخول مراد لیا ہے۔ اور تمام علماء کا فیصلہ ظاہر قران کے خلاف ہے۔ اس لئے ظاہر قران کی مطابقت ہر جگہ راجحیت کی دلیل نہیں ہوسکتی۔

اب ہم ظاہر حدیث کی ایک مثال صحیح مسلم سے پیش کرتے ہیں کہ ایک آدمی نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے اپنے فوت شدہ باپ کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا:

۱۔ نور الانوار، ص ۲۰۔ ۲۔ قمر الاقمار، ص ۲۰۔

فی النار، فلما قفٰی دعاہ فقال ان ابی و اباک فی النار۔

وہ آگ میں ہے تو جب وہ پلٹ کر جانے لگا تو آپ نے اسے بلایا اور فرمایا کہ میرا اور تیرا باپ دونوں آگ میں ہیں۔

یہ حدیث کا ظاہر ہے۔ مگر امام جلال الدین سیوطی نے اس ظاہر کے خلاف حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ابوین کے ایمان کے ثبوت میں سات رسالے لکھے ہیں اور حدیث کے ظاہر کو قبول نہیں کیا ہے۔ اور حدیث میں ہے:

لا تمنعوا اماء اللہ من المساجد۔

یعنی عورتوں کو مساجد میں نماز پڑھنے سے نہ روکا جائے۔ اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عہد میں عورتیں مساجد میں نماز پڑھنے کے لئے جاتی تھیں۔ مگر ان احادیث کے ظاہر کے خلاف ہمارے فقہاء کرام نے فیصلہ دے رکھا ہے۔ **یکرہ للنساء حضور الجماعۃ**(۱) اور تقریباً ایک ہزار سال سے عورتوں پر مساجد کے دروازے بند ہیں اور نماز کیلئے ان میں نہیں آ سکتیں۔

اس لئے ظاہر قران اور ظاہر حدیث کی وجہ سے راحیت کا قول غیر معتبر ہے اور اس کی بے شمار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جن میں قرآن و حدیث کے ظاہر کے خلاف علماء اسلام نے فیصلہ دے رکھے ہیں اور برابر ان پر عمل بھی ہو رہا ہے۔

اس لئے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عظمت کے پیش نظر بعض مقامات پر قرآن و حدیث کے ظاہر کو ترک کر دینا اسلامی ادلہ کے مطابق ایک درست امر ہے۔ اور اس کے خلاف کو راجح قرار دینے میں کوئی علمی و دینی عظمت نہیں ہے۔ ایک امتی کو اپنی حیثیت پر نظر رکھ کر کوئی فیصلہ کرنا چاہئے۔ ہر جگہ اپنے ''ذنبی'' ہونے کے مظاہرہ سے گریز کرنا چاہئے اور ادب و احترام کا راستہ اختیار کرنا چاہئے۔ آخر نبی، نبی ہوتا ہے اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام تو سید الانبیاء ہیں۔

مولانا سعیدی نے اپنے موٴقف پر دوسری دلیل یہ پیش کی ہے:

قرآنِ مجید کی یہ آیۃ ہے:

۱۔ کتاب القدوری، ص ۴۲۔

والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء۔

قرء کا معنی حیض بھی ہے اور طہر بھی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس آیۃ میں قرء کا معنی حیض ہے اور ان کے نزدیک مطلقہ عورت کی عدت تین حیض ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس آیۃ میں قرء کا معنی طہر ہے۔ اور ان کے نزدیک مطلقہ عورت کی عدت تین طہر ہے۔ لغت کے حساب سے یہ دونوں محمل درست ہیں لیکن دلائل کے اعتبار سے یہاں قرء بمعنی حیض راجح ہے۔ (۱)

یعنی قرء کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی امام ابوحنیفہ نے کیا ہے اور وہ حیض ہے۔ اور دوسرا معنی امام شافعی نے کیا ہے اور وہ طہر ہے۔ امام صاحب کا معنی راجح اور امام شافعی کا معنی مرجوح ہے۔

مولانا سعیدی کا اس مقام میں اس دلیل کو پیش کرنا درست نہیں ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ مابہ النزاع قول عقائد سے متعلق ہے اور ثلثۃ قروء کی بحث احکام سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لئے اعلیٰ کو ادنیٰ پر قیاس کرنا کمزور طریقہ کار ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ بات احکام سے تعلق رکھتی ہے۔ اور ہم اس معاملہ میں آیات قرآن کی وہ تعبیر اور توجیہ قبول کرتے ہیں جو حنفیہ نے کی ہے۔ چنانچہ ثلثۃ قروء کی یہ تعبیر کہ اس سے مراد حیض ہے وہ امام ابوحنیفہ نے کی اور حنفیہ اس پر عمل کر رہے تھے کہ امام شافعی نے تیسری صدی ہجری کے آغاز میں دوسری توجیہ پیش کی ہے اور حنفیہ اس بات کے پابند نہیں تھے کہ وہ امام شافعی کی توجیہ کی وجہ سے اپنی توجیہ پر عمل ترک کر دیں۔ حنفیہ امام شافعی کی توجیہ سے قبل اس پر عمل کر رہے ہیں۔ غرضیکہ جب حنفیہ نے ثلثۃ قروء کی تعبیر حیض سے کی تھی اس وقت امام شافعی کی توجیہ سامنے نہیں آئی تھی لہٰذا حنفیہ کو اسے راجح قرار دینے کی حاجت نہیں تھی۔ اس وقت اس میں دو قول نہیں تھے اور نہ ہی حضرات صاحبین کا کوئی قول ہے کہ اس میں اختلاف ہوتا اور اسے راجح قرار دیا جاتا اور بعد کے حنفیہ نے لسانی اصولوں سے بھی اس کی مخالفت کو رد کر دیا۔ خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ ثلثۃ قروء

۱۔ تبیان القرآن، ج ۱۱، ص ۲۳۶۔

میں اس وقت اصلاً دو قول نہیں تھے کہ وہ دو میں سے ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار دیتے۔ اس کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم ثلثۃ قروء میں دو تعبیریں قبول کر لیتے ہیں مگر عملی صورت حال یہ ہے کہ ایک امام ابوحنیفہ کے نزدیک راجح ہے اور دوسری امام شافعی کے نزدیک راجح ہے، تو مرجوح اس میں کوئی نہ ہوئی۔ دونوں پر صدیوں سے اس دنیا میں عمل ہو رہا ہے لوگوں کے معاملات ان کے مطابق چل رہے ہیں، جب دونوں اپنے اپنے مقام میں معمول بھا ہیں تو پھر مرجوح نہ ہوئیں۔ معمول بھا مرجوح نہیں ہوتا۔ پھر مرجوح قرار دینا شوافع کی مجبوری ہے حنفیہ کی نہیں ہے۔ اس لئے مولانا سعیدی کو اس مقام میں راجح و مرجوح پر دلیل قائم کرنے کے لئے ثلثۃ قروء کو پیش کرنا درست نہیں ہو سکتا۔

چونکہ ہم نے مولانا سعیدی کی راجحیت کے دلائل توڑ دیے ہیں، اس لئے اس قول کی راجحیت ختم ہوگئی ہے۔ اب دونوں اقوال میں سے کوئی بھی راجح و مرجوح نہیں ہے۔ مولانا سعیدی نے اپنی دلیل میں امام شافعی علیہ الرحمۃ کا امام ابوحنیفہ کے مقابلہ میں ذکر کیا ہے لہٰذا جواب بھی اسی حساب سے دیا گیا ہے۔

مولانا سعیدی نے لکھا ہے کہ:

> ہمارے لئے اس حدیث کے صحیح ہونے کے لئے یہ امر کافی تھا کہ اعلیٰ حضرت نے اس حدیث کو الاحقاف ۹ رکیلئے ناسخ قرار دیا ہے۔(۱)

عموماً حدیث کی صحت و ضعف کے لئے راویان حدیث کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ اور ممتاز محدثین کی تحقیق کو دیکھا جاتا ہے کہ ان کی اس کے بارے میں کیا رائے ہے۔ مولانا سعیدی نے حدیث کی صحت و ضعف کی شناخت کے لئے اعلیٰ حضرت کو معیار بنایا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اعلیٰ حضرت کو امام المحدثین بھی سمجھتے ہیں اور پھر ان کے ساتھ اس درجہ عقیدت رکھتے ہیں کہ ان کی بات بغیر دلیل کے مانتے ہیں۔ اگرچہ ان کے اس لکھنے کے باوجود ہمیں اس بات کا یقین نہیں ہے کہ حقیقت بھی اسی طرح ہو۔ اس لئے کہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ حدیث ترمذی کی صحت پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں۔ بس بات کو گھما گھما کر کرنے کے

۱۔ جواب تحقیقی مقالہ، ص ۴۶۔

فن کو استعمال کرتے ہیں جس سے کم علم قاری ان کے دھوکہ میں آ جاتا ہے اور اس مقام میں اعلیٰ حضرت کی بات ماننے کی یہی وجہ ہے۔ تاہم اگر وہ اپنے اس قول میں سچے اور پکے ہیں تو ان کی خدمت میں گزارش ہے کہ:

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** کے دو ترجمے کئے ہیں۔ ایک وہ جو کنزالایمان میں ہے اور دوسرا وہ جو بعض معمولی اور چھوٹی کتابوں میں ہے۔ دونوں ترجموں میں سے کسی ایک کو اعلیٰ حضرت نے راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار نہیں دیا۔ ہر ایک کا اپنا اپنا محمل ہے۔ اور سب سے اہم چیز قرآنِ حکیم کا ترجمہ ہے اس میں مجاز عقلی اور تقدیر مضاف والا ترجمہ کیا ہے اور فتاویٰ رضویہ میں بھی یہی ترجمہ کیا ہے۔ اور معمولی اور چھوٹی کتب میں دوسرا ترجمہ کیا ہے اور دونوں میں سے ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار نہیں دیا۔ اگر آپ کو اعلیٰ حضرت سے اتنی عقیدت ہے کہ آپ ان کے قدم بقدم چلتے ہیں، ان کی پیروی کرتے ہیں، ان کی بات بغیر اظہارِ دلیل کے مانتے ہیں تو اس مقام میں ان کی پیروی اختیار کیجئے اور اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے ایک ترجمہ کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار نہ دیجئے۔ اب اس سے معلوم ہو جائے گا کہ مولانا سعیدی اعلیٰ حضرت قدس سرہ کو کتنا مانتے ہیں۔

ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس مقام میں ایک قول سے ان کو معمولی سی حمایت مل رہی ہے اس لئے اسے ڈھال کے طور پر استعمال کر کے اہلسنّت کی آنکھوں میں دھول جھونکتے ہیں۔ ورنہ ماننے کی کوئی بات نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ کبھی بھی کنزالایمان کے ترجمہ کو مرجوح قرار نہ دیتے۔

مرجوح منسوخ ہوتا ہے

مولانا سعیدی نے کنزالایمان کے ترجمہ کو مرجوح قرار دیا ہے اور اس چیز کو انہوں نے کھلے الفاظ میں بیان کیا ہے۔ ہمارے وہ علماء جو فقہ میں ید طولیٰ رکھتے ہیں، انہیں فقہاء کہا جاتا ہے، وہ فقہاء کرام ''مرجوح'' کے بارے جو کچھ بیان کرتے ہیں اس پر بھی ایک نظر ڈال

لینی چاہئے تاکہ بعض لوگوں کی امانت و دیانت اور لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونک کر کس طرح بات کرتے ہیں، کی حقیقت بھی واضح ہو جائے۔ حضرت علاء الدین حصکفی لکھتے ہیں:

ان الحکم والفتوی بالقول المرجوح جهل وخرق للاجماع۔

یعنی مرجوح قول سے حکم نافذ کرنا اور فتویٰ جاری کرنا جہالت ہے۔ اور اجماع کے خلاف ہے۔

حضرات فقہاء کرام کے نزدیک مرجوح کا یہ مقام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب کنزالایمان کا ترجمہ اس مقام میں مرجوح ہے تو پھر اس کے درست ہونے کا حکم لگانا جہالت ہے۔ حضرت ابن عابدین شامی قدس سرہ لکھتے ہیں:

مذهب الحنفية المنع عن المرجوح حتی لنفسه یکون المرجوح صار منسوخاً۔(۱)

حنفی مذہب میں مرجوح قول کا اختیار کرنا منع ہے۔ یہاں تک کہ اسے اپنی ذات کے لئے بھی اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ مرجوح قول منسوخ ہوتا ہے۔

جب حنفی مذہب میں مرجوح قول قبول نہیں کیا جاتا اس پر عمل نہیں کیا جاتا اسے منسوخ مانا جاتا ہے، تو مولانا سعیدی نے کنزالایمان کے اس ترجمہ کو مرجوح کہہ کر منسوخ قرار دیا ہے اسے قبول کرنے اور دلیل بنانے سے منع کیا ہے۔

حضرت شیخ عبدالعزیز پرہاروی قدس سرہ کا قول ہم سابقہ صفحات میں نقل کر چکے ہیں اب دوبارہ پیش خدمت ہے۔

اعلم ان العلماء فيه علی قولين. احدهما الاخذ بقول المجتهد حملا علی انه اطلع علی هذا الحديث فوجده منسوخا او مرجوحاً وهو مذهب عامة من يتقلد و يتعصب فی التقليد۔(۲)

۱۔ الردالمختار، ج۱، ص۵۵۔ ۲۔ القدوری، ص۴۴۔

علماء کرام کے اس سلسلہ میں دو قول ہیں ان میں سے ایک یہ ہے مجتہد کا
قول قبول کرنا اس پر محمول کرتے ہوئے کہ مجتہد اس حدیث پر مطلع
ہوئے تو انہوں نے اس حدیث کو منسوخ یا مرجوح پایا ہے یہ عامہ
مقلدین اور تقلید میں شدت رکھنے والوں کا مذہب ہے۔

حضرت پر ہاری قدس سرہ نے اس مقام میں "فوجدہ منسوخا او مرجوحا" سے اس بات کو واضح کیا ہے کہ منسوخ اور مرجوح دونوں کا ایک ہی حکم ہے کہ وہ حدیث جو نا قابل عمل قرار پا رہی ہے اسے منسوخ بھی کہا جا رہا ہے اور مرجوح بھی کہا جا رہا ہے۔

اب یہ بات روزِ روشن کی طرح ظاہر ہو گئی کہ مولانا سعیدی کنز الایمان والے ترجمہ کو مرجوح کہہ کر ساقط الاعتبار اور نا قابل قبول قرار دے رہے ہیں۔ ادھر رجوع کا نقارہ بجا دیا گیا ہے اور ادھر مرجوح قرار دے رہے ہیں تاہم رجوع اور مرجوح میں فرق ہوتا ہے جو اہل علم پر مخفی نہیں ہے۔ **اللھم اھدنا الصراط المستقیم۔**

کنز الایمان کے ترجمہ کو طعن و ملامت کا ہدف نہیں بنانا چاہئے

مولانا سعیدی کنز الایمان کے ترجمہ کو تسلیم کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

کنز الایمان میں آپ نے اس آیۃ میں مغفرت کی نسبت کو مجاز عقلی پر محمول کیا، یعنی بہ ظاہر مغفرت کی نسبت آپ کی طرف ہے اور حقیقت میں یہ نسبت اگلوں اور پچھلوں کی طرف ہے...... بہر حال مجاز عقلی ہو یا مجاز مرسل، مغفرت کی نسبت کو مجاز پر محمول کیا جائے یا ذنب کے معنی میں تاویل کی جائے اور اس کو خلاف اولیٰ پر محمول کیا جائے۔ یہ دونوں طریقے عربی قواعد کے مطابق اور دونوں کا مقصد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اعتراض کو دور کرنا اور آپ کی عظمت کو اجاگر کرنا ہے۔ اور دونوں کی نیت محمود و مستحسن ہے اور ان میں سے کسی طریقہ کو طعن اور ملامت کا ہدف نہیں بنانا چاہئے۔ (۱)

۱۔ تبیان القرآن، ج ۱۱، ص ۲۳۶۔

کنزالایمان کے ترجمہ کے بارے میں یہ مولانا سعیدی کی عبارت ہے جس سے یہ ظاہر کیا جا رہا ہے کہ انہوں نے رجوع کر لیا ہے اور اس ترجمہ کے درست ہونے کا اعتراف کر لیا ہے۔ مگر اس عبارت کا انداز اس طرح ہے جیسے کنزالایمان کے ترجمہ کو کسی اور نے احادیث و آثار، عربی قواعد کے خلاف اور نظم قرآنی کے خلاف قرار دیا تھا اور مولانا سعیدی اسے نصیحت کر رہے ہیں کہ ''ان میں سے کسی طریقہ کو طعن اور ملامت کا ہدف نہیں بنانا چاہئے۔''

واہ رے مولانا سعیدی دس بارہ سال سے تو آپ ہی نے یہ کام کر رکھا تھا اور اب رجوع و توبہ بھی کی جا رہی ہے مگر صاف الفاظ میں اس کے اقرار کی توفیق بھی نہیں ہو رہی ہے۔ ''دین و مسلک'' کا تقاضا یہ بھی ہے کہ بات صاف انداز میں کی جائے۔ اگر آپ نے **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** میں ''لک'' کے لام کو تعلیل کا تسلیم کر لیا اور **ما تقدم من ذنبک** میں ''اگلوں کے ذنب'' کو تسلیم کر لیا ہے اور اس ترجمہ کو عربی قواعد کے مطابق قرار دے دیا ہے تو اپنے اس عمل کو کھلے الفاظ میں قبول کیوں نہیں کر رہے۔ کبھی عام لوگوں اور کبھی خاص لوگوں پر الزام عائد کرتے ہیں۔ اپنی غلطی کو غلطی تسلیم کرنے کی جرأت اپنے اندر پیدا کرنی چاہئے۔ اگر یہ حقیقت ہے کہ آپ نے کنزالایمان کے ترجمہ کو صحیح تسلیم کر لیا ہے تو یہ بات کہتے ہوئے اور لکھتے ہوئے شرم بھی نہیں آنی چاہئے اور کسی سے ڈرنا بھی نہیں چاہئے۔ مگر یہ بات یاد رہے کہ مولانا سعیدی نے الفاظ و کلمات اور عبارات کی تبدیلی ضرور کی ہے مگر اپنے مؤقف پر شرح مسلم میں بکھری ہوئی باتیں تبیان القرآن میں جمع کر دی ہیں اور اسی کی صحت پر زور دیا ہے اور یہ کہیں نہیں لکھا ہے کہ کنزالایمان کا ترجمہ صحیح اور درست ہے۔ ان کی کسی عبارت سے یہ لازم آ رہا ہو تو وہ الگ بات ہے۔

''بہت گمراہانہ سوچ'' کے بارے میں گزارش

مولانا سعیدی کا مؤقف یہ ہے کہ **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی مغفرت کلی اور قطعی ثابت ہے۔ اس پر حضرات صحابہ کرام نے سوال کیا۔

قال اصحابه هنياء مرينا فمالنا فانزل الله ليدخل المؤمنين

تو ہم نے اس پر مولانا سعیدی سے سوال کیا تھا۔

> بقول مولانا سعیدی کے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی مغفرت کلی اور قطعی ثابت ہونے کے بعد حضرات صحابہ کرام نے یہ سوال اٹھایا تو گویا انہوں نے مغفرت کلی کا قطعیت کے ساتھ مطالبہ کیا تھا تو جب ان کا مطالبہ پورا کر دیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان حضرات صحابہ کرام کی مغفرت کلی قطعیت کے ساتھ ثابت ہوگئی۔ یعنی اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ جو چیز **لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک وما تاخر** سے ثابت ہو رہی ہے وہی چیز **لیدخل المؤمنین** الآیہ سے بھی ثابت ہو اور اگر اس کا ثبوت اس طرح نہ ہو تو حضرات صحابہ کرام کو اس کا حق تھا کہ وہ کہتے ہم نے مغفرت کلی وقطعی کا مطالبہ کیا تھا، نہ ہماری مغفرت ہوئی نہ اس میں کلیت آئی نہ اس میں قطعیت آئی تو گویا ان کا مطالبہ پورا ہی نہ ہوا۔(۱)

مولانا سعیدی کو جواب دینا چاہئے تھا کہ ان کی بھی مغفرت کلی وقطعی ہوگئی یا نہیں ہوئی لیکن انہوں نے راقم الحروف کو بڑے رعب و دبدبے کے ساتھ ارشاد فرمایا کہ:

> یہ بہت گمراہانہ سوچ ہے، صحابہ کرام اس تہمت سے بری تھے...... اور ایسا کہنا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر صریح بہتان ہے۔(۲)

ہم نے جو سوال کیا تھا اس نے مولانا سعیدی کے مؤقف کو گھیرے میں لے کر اس کے اجزاء ترکیبی کو معطل کر دیا تھا اس لئے اسے صرف ''گمراہانہ سوچ'' کے بجائے ''بہت گمراہانہ سوچ'' کا تمغہ عنایت فرمایا گیا۔ جب کسی کے پاس دلیل نہ رہے تو وہ اسی طرح کے تحکم اور سینہ زوری سے اپنے مسائل حل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر اس تمغہ کے بجائے وہ سوال کے غلط ہونے پر دلیل دیدیتے تو وہ بہتر ہوتا۔ جبکہ سوال ان کے مؤقف سے پیدا ہو رہا ہے۔ اور اگر ہم یہ کہہ

۱۔ ماہنامہ فقہ اسلامی، مغفرت ذنب نمبر، ص ۲۵۵ ۲۔ تفسیر تبیان القرآن، ج ۱۱، ص ۲۲۹۔

دیں کہ کنزالایمان کے ترجمہ کے خلاف بارہ سال تک تحریک چلاتا اور اس کو غلط ثابت کرنا اور پھر آخر میں مفاداتی مقاصد کے تحت ''توبہ نامے'' کا اعلان کر کے اسے مرجوح قرار دینا ''بہت گمراہانہ سوچ اور عمل ہے اور اعلیٰ حضرت پر صریح بہتان ہے۔'' تو یہ چیز آداب کے خلاف تصور ہوگی۔ کیونکہ اس میں فریق مقابل کے بارے الفاظ وکلمات کے استعمال میں شدت پائی جاتی ہے۔ مجھے اپنے مؤقف پر دلیل دینے اور فریق مقابل کے مؤقف کو دلیل سے رد کرنے کا حق ہے۔ سب وشتم کرنے کا حق نہیں ہے۔ پھر کسی کی نیت اور سوچ پر بلاوجہ رکیک حملہ کرنا کوئی اچھا کام نہیں ہے، بلکہ ایسے جواب آدمی کے کچھ زیادہ ہی ''قدآور'' ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ جب کہ ہم سوال میں حق بجانب ہیں تو پھر الفاظ وکلمات کی آگ کیوں اگلی جارہی ہے۔ ہم نے تو مشورہ دیا تھا کہ:

> ہمارا کہنا یہ ہے کہ ایک ہی راوی، ایک ہی روایت اور ایک ہی کتاب ہے اس سے استدلال میں یہ نشیب وفراز غیر مناسب ہے۔ اس روایت سے یا تو استدلال اس طرح کیا جائے جس میں دونوں حصوں اور جزوں ''**لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر اور لیدخل المؤمنین والمؤمنات جنات**'' میں تناسب ہو ورنہ اس کا ترک ہی زیادہ مناسب ہوگا۔(۱)

مولانا سعیدی نہ تو روایت سے استدلال پر دلیل دے رہے ہیں اور نہ ہی اسے ترک کر رہے ہیں۔ بلکہ ''بہت گمراہانہ سوچ ہے۔'' کا فتویٰ جاری کر رہے ہیں۔ دلیل اور آرڈر میں فرق ہوتا ہے۔ آپ کو ''بہت گمراہانہ سوچ ہے۔'' پر دلیل دینا چاہئے تھی بقیہ آپ کا آرڈر تو اسے قبول کرنے کے ہم پابند نہیں ہیں اور پھر آپ کا کوئی بھروسہ بھی نہیں ہے اس لئے کہ آپ مفادات کے تحت کسی بھی وقت ''توبہ نامہ'' جاری کر کے اپنا رخ بدل بھی سکتے ہیں، تو پھر مجاز عقلی اور تقدیر مضاف اور مادہ غفر کے بعد لام ''لک''، تعلیل کے لئے غلط نہیں رہیں گے۔

۱۔ ماہنامہ فقہ اسلامی، مغفرتِ ذنب نمبر، ص ۲۵۶۔

مولانا سعیدی ابھی تک کیفیت ریب میں ہیں

مولانا سعیدی نے تبیان القرآن کی گیارہویں جلد میں یہ تاثر دیا ہے کہ اعلیٰ حضرت نے اپنی دوسری تصانیف میں آیۂ مغفرت کا ترجمہ مجاز مرسل کے حساب سے کیا ہے۔ یعنی ذنب کے معنی میں تاویل کی ہے۔ اور کنزالایمان میں مجاز عقلی کے لحاظ سے کیا ہے۔ یعنی بہ ظاہر مغفرت کی نسبت آپ کی طرف ہے اور حقیقت میں یہ نسبت اگلوں اور پچھلوں کی طرف ہے یعنی ایک ترجمہ کنزالایمان میں کیا ہے اور دوسرا ترجمہ دوسری کتابوں میں کیا ہے۔

ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مولانا سعیدی کا یہ تاثر غلط فہمی پر مبنی ہے بلکہ اعلیٰ حضرت نے کنزالایمان میں اختیار کردہ مجاز عقلی والا ترجمہ دوسری کتابوں میں بھی کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے:

> تو حاصل کریمہ یہ ہوا کہ ہم نے تمہارے لئے فتح مبین فرمائی تا کہ اللہ تمہارے سبب سے بخش دے تمہارے علاقہ کے سب اگلوں پچھلوں کے گناہ۔(۱)

اس لئے کنزالایمان کے ترجمہ کو اسی تک محدود قرار دے کر اسے ''مرجوح'' قرار دینا نسیانی خطاء ہے یا تجاہل عارفانہ ہے۔ حقیقت سے اس کا تعلق نہیں ہے اور افسوس یہ ہے کہ بارہ سال کا عرصہ ہو چکا ہے کہ مولانا سعیدی **لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** کی ترجمہ کے ادھیڑبن میں لگے ہوئے ہیں مگر ابھی تک ان کو انکشاف حقیقت نہیں ہوا ہے۔ ایک ہی چیز کبھی انہیں ڈھیلہ، کبھی سنگریزہ اور کبھی کوہ مارگلہ نظر آتی ہے۔ نظر میں پختگی نہ ہونے کی وجہ سے ان کے نظریہ میں بھی پختگی پیدا نہیں ہو رہی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ابتداء میں ان کا مؤقف تھا کہ کنزالایمان کا یہ ترجمہ صحیح ہے۔ پھر ان کا مؤقف یہ بنا کہ یہ ترجمہ احادیث و آثار کے خلاف ہے۔ پھر ان کو معلوم ہوا کہ یہ ترجمہ فصاحت و بلاغت کے خلاف ہے۔ پھر ان پر انکشاف ہوا کہ یہ لغت کے خلاف ہے کہ اس میں مادہ ''غفر'' کے بعد لام کا معنی سبب کیا گیا ہے، پھر انہیں یہ معلوم ہوا کہ یہ ترجمہ حضرت عطاء خراسانی کے قول پر مبنی ہے۔

۱۔ فتاویٰ رضویہ، ج ۹، ص ۷۸۔

پھر انہیں رجعت قہقری ہوئی کہ یہ ترجمہ مجاز عقلی کے مطابق ہے اور عربی قواعد کے مطابق ہے اور ''اس کا مقصد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اعتراض کو دور کرنا اور آپ کی عظمت کو اجاگر کرنا ہے۔'' اس میں اہلسنّت کے عقیدہ کی مخالفت نہیں ہے اور ''غفر'' کے بعد آنے والے لام کا معنیٰ ''سبب'' کرنا بھی عربی قواعد کے مطابق ہے مگر اس سب کے باوجود وہ ''مرجوح'' بھی ہے۔ اور حضرت عطاء خراسانی کے مؤقف میں اور اس ترجمہ میں فرق ہے۔ اس میں حضرت آدم کی طرف ذنب کی نسبت ہے جو سیوطی کے نزدیک ضعیف ہے اور ان کے نزدیک وہ کفر ہے اور حضرت عطاء خراسانی تابعی کافر ہیں اور کنزالایمان کا ترجمہ مرجوح و منسوخ اور ناقابل قبول ہے اور نظر و نظریہ دونوں کی کمزوری کا حال یہ ہے کہ ابھی تازہ دم تحریر میں بھی لکھا ہے۔

> اس آیت سے مراد مؤمنین کے گناہ ہیں یعنی آیت مجاز عقلی پر محمول ہے۔ یہ توجیہ عطاء خراسانی سے منقول ہے۔(۱)

اگر حضرت خراسانی قدس سرہ کی یہی توجیہ ہے تو اس میں حضرت آدم علیہ السلام کا ذکر نہیں ہے تو پھر آپ کو اس پر کیا اعتراض ہوسکتا ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ مولانا سعیدی پر ابھی تک یہ عقدہ وانہیں ہوا کہ حضرت عطاء خراسانی کا مؤقف کیا ہے اور وہ صحیح ہے یا کفر ہے۔ جس شخص پر بارہ سال میں یہ واضح نہیں ہوا کہ حضرت عطاء خراسانی کا مؤقف کیا ہے وہ اس کے صحیح وسقیم ہونے پر کیا رائے دے سکتا ہے اور پھر اس کی نحیف و نزار رائے پر کتنا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ اور پھر کنزالایمان کے ترجمہ کو اسی تک محدود کررہے ہیں جبکہ اعلیٰ حضرت نے یہ ترجمہ فتاویٰ رضویہ میں بھی کیا ہے، جس کا ثبوت ہم پیش کرچکے ہیں۔ ہم دعا گو ہیں کہ اللہ تعالیٰ مولانا سعیدی کے اگلے پچھلے ذنب معاف فرمائے اور انہیں خراسانی فہم عطا فرمائے جس میں ادب و احترام کا پہلو نمایاں ہے۔ اور جسے اکابر علماء اسلام نے اپنی تفاسیر اور کتب میں ذکر کرکے اس کی تائید و توثیق کی ہے اور یہ عمل بارہ تیرہ سو سال سے قائم و دائم ہے۔ اور اکابر اسلام میں سے کسی ایک نے بھی نہ تو حضرت خراسانی کے مؤقف کو کفر قرار دیا

۱۔ تبیان القرآن، ج ۱۱، ص ۲۰۲۔

ہے۔ اور نہ ان کی تکفیر کی ہے۔ بس یہ سعادت کراچی کے مولانا سعیدی کی قسمت میں لکھی ہوئی تھی۔ اللہ تعالیٰ تمام علماء اسلام کو ایک تابعی کی تکفیر کے زہر ہلاہل سے اجتناب واحتراز کی توفیق عطا فرمائے۔

مولانا سعیدی کا سرقہ

مولانا سعیدی کی عادت ہے کہ وہ مضامین اور کتابیں خود لکھ کر دوسرے کے نام سے شائع کرتے رہتے ہیں۔ ایک کتاب لاہور کے نامور عالم کے نام سے شائع کی ہے۔ اسی طرح کئی مضامین ان کے لکھے ہوئے دوسروں کے نام سے معاصر رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں اور ماہنامہ النعیم کراچی میں ان کے لکھے ہوئے مضامین دوسروں کے نام سے شائع ہوئے ہیں اور بعض کتابچے بھی دوسروں کے نام سے شائع کئے ہیں۔

اور اگر مولانا سعیدی کو یہ بات تسلیم نہیں ہے تو پھر وہ منتحلین و سارقین میں شمار ہوتے ہیں۔ جسکی تفصیل یہ ہے کہ ماہنامہ النعیم کراچی کے شمارہ مارچ ۲۰۰۴ء میں ایک مضمون:

مؤیدین ومصدقین ''مغفرت ذنب'' کو دعوتِ فکر

کے نام سے ۲۴ صفحات پر مشتمل ہے شائع ہوا۔ مضمون نگار اس میں لکھتے ہیں:

(۱) سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی نبی، یا کسی رسول یا کسی بھی شخص کی زندگی میں اس کی مغفرت کلی کا اعلان قطعیت سے ثابت نہیں ہے اس کا ان تفسیری روایات سے معارضہ کرنا باطل ہے کیونکہ اول تو یہ روایات زیادہ سے زیادہ اخبار احاد ہیں اس لئے قطعیت الثبوت نہیں ہیں۔ ثانیاً یہ دوقسم کی روایات ہیں زیادہ تر یہ ہیں کہ صاحب یٰسین سے ان کی وفات کے بعد کہا گیا کہ تو جنت میں داخل ہو جا اور یہی اقرب الی القیاس ہیں اور یہ حضرت شیخ الحدیث علامہ غلام رسول سعیدی صاحب کے مؤقف کے خلاف نہیں ہیں، اور بعض مجہول السند روایات میں ہے کہ ان کی زندگی میں ان سے کہا گیا: امام ابن اسحاق اپنے بعض اصحاب سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے صاحب یٰسین سے فرمایا: تو جنت میں داخل ہو جا پس وہ زندہ جنت میں داخل ہو گئے ان کو جنت میں

رزق دیا جاتا ہے (جامع البیان، جز ۲۲، ص ۱۹۳) امام رازی نے دونوں روایتیں ذکر کی ہیں، پہلے وہ روایت ذکر کی ہے جس میں ہے کہ ان کی وفات کے بعد ان سے فرمایا تو جنت میں داخل ہو جا اور دوسری روایت وہ ذکر کی ہے جس میں ہے ان سے زندگی میں فرمایا تو جنت میں داخل ہو جا (تفسیر کبیر، ج ۹، ص ۲۶۷، ایضاً تفسیر قرطبی، ج ۱۵، ص ۲۰) اور جب یہ دو روایتیں ہیں تو ان کی زندگی میں ان کی مغفرت کا اعلان قطعیت الدلالۃ نہ رہا، اور نہ ہی یہ روایات قطعی الثبوت ہیں اس کے برعکس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں آپ کی مغفرت کا اعلان آپ کے متعلق الفتح: ۲ میں قطعی الثبوت بھی ہے اور قطعی الدلالۃ بھی ہے تو صاحب یٰسین کی مغفرت سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کلی مغفرت کی قطعیت سے کیسے معارضہ کیا جا سکتا ہے اور صاحب یٰسین کی مغفرت سے آپ کی کلی مغفرت کی تنقیص کیسے کی جا سکتی ہے؟

پھر مضمون نگار نے ان مضامین کو الگ سے کتابی صورت میں ۲۰۰۴ء میں شائع بھی کیا ہے اس میں بھی یہ عبارت اسی طرح موجود ہے۔

اب مولانا سعیدی کی تبیان القرآن کی گیارہویں جلد مارچ ۲۰۰۶ء میں شائع ہوئی ہے۔ اس میں یہ مندرجہ بالا عبارت من وعن موجود ہے۔ چنانچہ تبیان القرآن، ج ۱۱، ص ۲۲۸، سطر ۲۲ سے یہ عبارت شروع ہوتی ہے اور تیرہ سطروں پر مشتمل ہے۔ اور بغیر کسی چشمہ کی مدد کے چشم سر سے اسے دیکھا جا سکتا ہے، جو دو سال قبل شائع ہونے والے مضمون سے اخذ کی گئی ہے اور اس کا حوالہ نہیں دیا گیا۔ اس طرح مولانا سعیدی نے مارچ ۲۰۰۴ء میں شائع ہونے والی اس عبارت کو النعیم کے ص ۳۷ سے سرقہ کیا ہے۔

اب اسکی دوسری مثال ملاحظہ کیجئے۔ اسی مضمون میں ص ۴۰ پر یہ عبارت موجود ہے۔

(۲) ''عطا خراسانی کی یہ تاویل صحیح نہیں ہے کیونکہ انہوں نے کسی آیت یا حدیث کے ترجمہ کے بغیر حضرت آدم کی طرف گناہ کی نسبت کی ہے، اور امام ابن الحاج مکی نے کہا ہے: ہمارے علماء رحمۃ اللہ علیہم نے کہا ہے کہ جس شخص نے قرآن اور حدیث کی تلاوت کے بغیر کہا کہ کسی نبی نے گناہ کیا یا اللہ تعالیٰ کے حکم کی مخالفت کی وہ کافر ہو گیا۔ نعوذ باللہ من ذلک۔

(المدخل، ج ۲، ص ۱۴)

اور اس پر دوسرا قوی اعتراض یہ ہے کہ آپ کی تمام امت کے گناہ الفتح: ۲ کے نزول کے وقت نہیں بخشے گئے، بلکہ بعض لوگوں کے گناہ آپ کی شفاعت سے قیامت کے دن بخشے جائیں گے اور بعض لوگوں کے گناہ عذابِ قبر بھگتنے کے بعد بخشے جائیں گے اور بعض کے گناہ دوزخ کی سزا کاٹنے کے بعد بخشے جائیں گے۔

اعلیٰ حضرت عظیم البرکت رضی اللہ عنہ نے ہر چند کہ اپنی دوسری تصانیف میں اس آیت کا کنزالایمان سے مختلف ترجمہ کیا ہے اور ذنب کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف قائم رکھی ہے لیکن آپ نے عطا خراسانی کی طرح یہ نہیں لکھا کہ آپ کے باپ اور ماں آدم اور حوا کے گناہ آپ کی برکت سے بخش دیئے گئے۔ بلکہ آپ نے لکھا ہے کہ تاکہ اللہ تمہارے سبب سے گناہ بخشے تمہارے اگلوں کے اور تمہارے پچھلوں کے۔ اور معاذ اللہ حضرت آدم علیہ السلام کے گناہ نہیں لکھا اور اس میں اہلسنّت کے عقیدہ کی مخالفت نہیں ہے اور جب یہ کہا جائے گا کہ حضرت آدم علیہ السلام نے گناہ کئے تو یہ عقیدہ اہلسنّت کے خلاف ہے کیونکہ ہمارا عقیدہ ہے کہ تمام انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں اور کسی نبی نے کوئی گناہ نہیں کیا اور قرآنِ مجید کی تصریح کے مطابق حضرت آدم علیہ السلام نے نسیان سے شجرِ ممنوع سے کھایا تھا "فنسی ولم نجد لہ عظما" پس آدم بھول گئے اور ہم نے ان کا کوئی عزم (معصیت) نہیں پایا (طٰہٰ: ۱۱۵) اور جو کام نسیان سے کیا جائے وہ گناہ نہیں ہوتا، گناہ وہ ہوتا ہے کہ ممنوع کام قصد و ارادہ سے کیا جائے۔"

مولانا سعیدی نے اس مضمون کو تبیان القرآن، ج ۱۱، ص ۲۰۴ پر ۱ سے سطر ۸ پر نقل کیا ہے جو پندرہ سطروں پر مشتمل ہے۔ نہ مضمون نگار کا حوالہ دیا ہے اور نہ ہی النعیم کا ذکر کیا ہے۔ اس طرح مولانا سعیدی عبارات کے سارق ہو کر منتحلین میں شمار ہو گئے۔ جو خیانت ہے اور اہل علم کو ایسی خیانت نہیں کرنی چاہئے۔

اس کی تیسری مثال یہ ہے کہ مولانا سعیدی نے اسی مضمون کے ص ۴۷ سے مندرجہ ذیل عبارت سرقہ کی ہے۔

(۳) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث دلیل اتم ہے:

حدثنا اسمٰعیل بن أبان، حدثنا ابو الاحوص، عن آدم بن علی، قال : سمعت ابن عمر رضی الله عنهما یقول: ان الناس یصیرون یوم القیامة جثا، کل امة تتبع نبیها یقولون: یا فلان اشفع حتیٰ تنتهی الشفاعة الی النبی صلی الله علیه وسلم فذٰلک یوم یبعثه الله المقام المحمود۔

(صحیح البخاری رقم الحدیث: ۴۷۱۸، طرفہ فی: ۱۴۷۵)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ قیامت کے دن لوگ دوزانو بیٹھے ہوں گے ہر امت اپنے نبی کے پاس جائے گی وہ کہیں گے اے فلاں! شفاعت کیجئے، حتیٰ کہ یہ (طلب) شفاعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر ختم ہوگی۔ پس یہی وہ دن ہے جب اللہ آپ کو مقام محمود پر فائز فرمائے گا۔ (صحیح البخاری، ج ۲، ص ۶۸۶، طبع کراچی)

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا نے بھی تمام انبیاء کا ذکر فرمایا ہے:

اس دن آدم صفی اللہ سے عیسیٰ کلمۃ اللہ تک سب انبیاء اللہ علیہم الصلوٰۃ والسلام نفسی نفسی فرمائیں گے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ''انالھا انالھا'' ''میں ہوں شفاعت کے لئے، میں ہوں شفاعت کے لئے۔'' انبیاء و مرسلین و ملائکہ مقربین سب ساکت ہوں گے اور وہ متکلم سب سربہ گریبان وہ ساجد و قائم سب محلِ خوف میں وہ آمن و ناعم سب اپنی فکر میں، انہیں فکر عوالم، سب زیرِ حکومت وہ مالک و حاکم بارگاہِ الٰہی میں سجدہ کریں گے، ان کا رب انہیں فرمائے گا۔ یامحمد ارفع رأسک وقل تسمع (تجلی الیقین، ص ۳۵)

شیخ عزالدین، علامہ سیوطی اور شیخ عبدالحق سب کے کلام کا حاصل یہی ہے کہ تمام نبیوں کو اپنی اپنی فکر دامن گیر ہوگی۔''

مولانا سعیدی نے اس عبارت کو تبیان القرآن، ج ۱۱، ص ۲۰۹ پر نقل کیا ہے اور نہ مضمون نگار کا حوالہ دیا ہے اور نہ ہی النعیم کا ذکر کیا ہے۔ اور یہ مضمون انہوں نے سطر ۱۳ سے شروع کیا ہے اور ۱۶ سطروں میں اسے لکھا ہے۔ اور یہ سرقہ ہے۔ اہل علم کو ایسا خیانت کا کام نہیں کرنا چاہئے۔ اور پھر اس مضمون نگار نے ماہنامہ النعیم میں شائع شدہ ان مضامین کا مجموعہ

۲۰۰۴ء میں شائع کیا ہے اس میں بھی یہ عبارت اسی طرح موجود ہے۔

ہمارے علم میں یہ بات پہلی دفعہ آئی ہے کہ مولانا سعیدی سرقہ کا کاروبار بھی کرتے ہیں اور اگر یہ چیز اسی طرح ہے جس طرح ظاہر ہوئی ہے تو مولانا سعیدی کے نام سے شائع شدہ کتب سے اعتبار اُٹھ گیا ہے۔ اس لئے کہ مبلغ اسلام حضرت مولانا رحمۃ اللہ کیرانوی قدس سرہ اور پادری فنڈر کے مابین ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۴ء میں آگرہ شہر میں جو مناظرہ ہوا اس میں مولانا کیرانوی قدس سرہ نے انجیل میں سات جگہ تحریف ثابت کردی اس کے بعد اعلان کیا کہ:

> جس وثیقہ میں ایک جگہ تحریف ثابت ہو جائے تو وہ قابل اعتبار نہیں رہتا۔

اور اس وقت کے علماء اسلام نے ان کی اس بات کی توثیق کی۔ مولانا سعیدی کی تفسیر تبیان القرآن میں ہم نے سرقہ ثابت کر دیا ہے اس لئے اب ان کی یہ کتاب ساقط الاعتبار قرار پاگئی۔

اب مولانا سعیدی کیلئے دو باتوں میں سے ایک لازم ہے یا تو وہ اس بات کو تسلیم کریں کہ انہوں نے خود لکھ کر جعلی ناموں سے النعیم میں مضامین شائع کئے ہیں یا انہوں نے دوسرے لوگوں کے مضامین اپنے نام سے نقل کر کے سرقہ کا ارتکاب کیا ہے اور ان میں سے جو بات بھی ہے وہ دیانت وتقویٰ کے خلاف ہے۔ اور لقد جئت شیئا نکرا کا مصداق ہے۔

مآخذ و مراجع

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	مطبع
۱	قرآنِ حکیم		
۲	البرہان فی علوم القرآن	امام بدرالدین زرکشی	دارالکتب العلمیہ، بیروت
۳	الاتقان فی علوم القرآن	امام جلال الدین سیوطی	مکتبۃ العصریہ، بیروت
۴	المفردات فی غریب القرآن	امام راغب اصفہانی	نور محمد آرام باغ، کراچی
۵	تفسیر غریب القرآن	امام زین الدین رازی	ازمیر، ترکی
۶	البیان فی غریب اعراب القرآن	امام ابن الانباری	قم۔ ایران
۷	تاویل مشکل القرآن	شیخ ابن قتیبہ	دارالکتب العلمیہ، بیروت
۸	ایجاز البیان عن معانی القرآن	شیخ بیان الحق محمود نیشاپوری	دارالعرب الاسلامی، بیروت
۹	اعراب القرآن	امام ابوجعفر نحاس	دارالکتب العلمیہ، بیروت
۱۰	وضح البرہان فی مشکلات القرآن	شیخ بیان الحق محمود نیشاپوری	دارالقلم، دمشق
۱۱	تفسیر الناسخ والمنسوخ	امام ابن العربی مالکی	دارالکتب العلمیہ بیروت
۱۲	اعراب ثلاثین سورۃ من القرآن	شیخ ابن خالویہ	تہران، ایران
۱۳	کتاب الاشارہ الی الایجاز	شیخ عزالدین عبدالسلام	محلہ جنگی، قصہ خوانی پشاور
۱۴	تفسیر معانی القرآن	ابوزکریا الفرأ النحوی	ناصر خسرو تہران، ایران
۱۵	تفسیر تبصیر الرحمٰن	شیخ علی مہامی	مکتبہ نعمانیہ، قصہ خوانی پشاور
۱۶	تفسیر جامع البیان	امام ابن جریر طبری	دارالفکر، بیروت
۱۷	تفسیر کشاف	شیخ جاراللہ زمخشری	بیروت، لبنان
۱۸	تفسیر کبیر	امام فخرالدین رازی	تہران، ایران
۱۹	تفسیر انوار التنزیل بیضاوی	امام ناصرالدین بیضاوی	نول کشور، لکھنؤ
۲۰	شرح تفسیر بیضاوی	شیخ زادہ رومی	مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ

۲۱	تفسیر مدارک التنزیل	ابوالبرکات، نسفی	دارالعربیۃ الکبریٰ، مصر
۲۲	تفسیر لباب التاویل	شیخ علی خازن بغدادی	دارالعربیۃ الکبریٰ، مصر
۲۳	تفسیر الجامع لاحکام القرآن	امام ابوعبداللہ قرطبی	ناصر خسرو تہران، ایران
۲۴	تفسیر ابن کثیر	امام ابن کثیر	قدیمی کتب خانہ، آرام باغ، کراچی
۲۵	تفسیر البحر المحیط	امام ابوحیان اندلسی	دارالفکر، بیروت
۲۶	تفسیر المحرر الوجیز	قاضی ابن عطیہ اندلسی	دارالکتب العلمیہ بیروت
۲۷	تفسیر معالم التنزیل	امام بغوی	دارالفکر، بیروت
۲۸	تفسیر القرآن المسمّی تاویلات اہل السنہ	امام ابومنصور ماتریدی	مؤسسۃ الرسالہ بیروت
۲۹	تفسیر روح البیان	شیخ اسمٰعیل حقی	احیاء تراث الاسلامی بیروت
۳۰	تفسیر روح المعانی	شیخ محمود آلوسی	مکتبہ رشیدیہ، لاہور
۳۱	تفسیر جلالین	امام سیوطی ومحلی	نور محمد، آرام باغ کراچی
۳۲	تفسیر مظہری	قاضی ثناء اللہ پانی پتی	مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ
۳۳	تفسیر الدرالمنثور	امام جلال الدین سیوطی	قم، ایران۔
۳۴	تفسیر نظم الدرر	شیخ برہان الدین بقاعی	دارالکتب العلمیہ بیروت
۳۵	تفسیر احکام القرآن	امام ابوبکر ابن العربی	دارالفکر، بیروت
۳۶	التفسیرات الاحمدیہ	شیخ احمد جونپوری	مکتبہ حقانیہ، محلہ جنگی پشاور
۳۷	الفوز الکبیر	شاہ ولی اللہ دہلوی	میر محمد کتب خانہ، آرام باغ، کراچی
۳۸	صحیح البخاری	امام محمد بخاری	نور محمد آرام باغ، کراچی
۳۹	صحیح مسلم	امام مسلم نیشاپوری	نور محمد آرام باغ، کراچی
۴۰	جامع الترمذی	امام محمد بن عیسیٰ ترمذی	نول کشور، لکھنؤ
۴۱	سنن نسائی	امام احمد نسائی	نور محمد آرام باغ، کراچی
۴۲	سنن الکبریٰ	امام ابوبکر بیہقی	دائرۃ المعارف حیدرآباد، دکن

۴۳	مسند احمد	امام احمد حنبل	دارالکتب العلمیہ بیروت
۴۴	مسند موصلی	امام ابویعلی موصلی	دارالقبلہ العربیۃ السعودیہ
۴۵	مجمع الزوائد	حافظ نورالدین	دارالکتب العلمیہ بیروت
۴۶	المستدرک	امام حاکم نیشاپوری	دارالمعرفہ، بیروت
۴۷	مشکوٰۃ المصابیح	شیخ ولی الدین تبریزی	قدیمی کتب خانہ، آرام باغ، کراچی
۴۸	دلائل النبوت	امام ابوبکر بیہقی	دارالکتب العلمیہ بیروت
۴۹	شعب الایمان	امام ابوبکر بیہقی	دارالکتب العلمیہ بیروت
۵۰	عمدۃ القاری	امام بدرالدین عینی	دارالحدیث بوہڑ گیٹ ملتان
۵۱	فتح الباری	امام ابن حجر عسقلانی	دارالسلام ریاض، العربیۃ السعودیہ
۵۲	حاشیہ بخاری	مولانا احمد علی سہارنپوری	نور محمد آرام باغ، کراچی
۵۳	حاشیہ مسلم	امام نووی	نور محمد آرام باغ، کراچی
۵۴	مرقاۃ المفاتیح	ملا علی القاری	حقانیہ، ملتان
۵۵	حاشیہ مشکوٰۃ	مولانا احمد علی سہارنپوری	قدیمی کتب خانہ، آرام باغ، کراچی
۵۶	الدیباج	امام جلال الدین سیوطی	دارالمعرفہ، بیروت
۵۷	معرفہ علوم الحدیث	امام حاکم نیشاپوری	دارابن حزم، بیروت
۵۸	الکفایہ فی علم الروایہ	خطیب بغدادی	المکتبۃ الحدیثیہ، القاہرہ
۵۹	مقدمہ ابن الصلاح	شیخ ابن الصلاح شہرزوری	فاروقی کتب خانہ، کراچی
۶۰	کتاب التقیید والایضاح	حافظ زین الدین عراقی	فاروقی کتب خانہ، ملتان
۶۱	الفیہ فی الحدیث	حافظ زین الدین عراقی	دارالفکر، بیروت
۶۲	فتح المغیث	حافظ زین الدین عراقی	دارالفکر، بیروت
۶۳	فتح المغیث	امام شمس الدین سخاوی	دارالکتب العلمیہ بیروت
۶۴	مختصر الجرجانی	سید علی جرجانی	الجامعۃ الاسلامیہ اعظم گڑھ، ہند
۶۵	ظفر الامانی	مولانا عبدالحئی فرنگی محلی	الجامعۃ الاسلامیہ اعظم گڑھ، ہند

نمبر	کتاب	مصنف	ناشر
۶۶	تقریب النواوی	امام نواوی	المکتبۃ العلمیہ مدینہ منورہ
۶۷	تدریب الراوی	امام جلال الدین سیوطی	المکتبۃ العلمیہ مدینہ منورہ
۶۸	الفیہ فی الحدیث	امام سیوطی	دارالمعرفہ، بیروت لبنان
۶۹	شرح الفیہ	احمد محمد شاکر	دارالمعرفہ، بیروت لبنان
۷۰	کتاب المراسیل	امام ابو حاتم رازی	المکتبۃ الاثریہ سانگلہ ہل، شیخوپورہ
۷۱	جامع التحصیل فی احکام المراسیل	حافظ صلاح الدین العلائی	الدار العلمیہ اعظمیہ بغداد
۷۲	کوثر النبی	شیخ عبدالعزیز پرہاروی	مکتبہ قاسمیہ، چوک فوارہ ملتان
۷۳	کتاب المجروحین	شیخ ابن حبان	دارالمعرفہ، بیروت لبنان
۷۴	کتاب الفصل للوصل المدرج	خطیب بغدادی	دارالکتب العلمیہ بیروت
۷۵	قانون الموضوعات	محمد بن طاہر ہندی	احیاء تراث الاسلامی بیروت
۷۶	شرح شرح نخبۃ الفکر،	ملاعلی القاری	قدیمی کتب خانہ، کراچی
۷۷	تذکرۃ الحفاظ	امام شمس الدین ذھبی	ادارہ معارف النعمانیہ حیدرآباد، دکن
۷۸	تہذیب الکمال	امام جمال الدین مزی	مؤسسۃ الرسالہ بیروت
۷۹	تہذیب التہذیب	امام ابن حجر عسقلانی	دارالفکر، بیروت
۸۰	تقریب التہذیب	امام ابن حجر عسقلانی	دارالنشر الکتب الاسلامیہ لاہور
۸۱	میزان الاعتدال	حافظ شمس الدین ذھبی	دارالمعرفہ، بیروت
۸۲	لسان المیزان	امام ابن حجر عسقلانی	مؤسسۃ العلمیہ بیروت
۸۳	خلاصہ تذہیب	شیخ صفی الدین خزرجی	مطبع خیریہ، قاہرہ مصر
۸۴	الکاشف	حافظ شمس الدین ذھبی	دارالمعرفہ، بیروت
۸۵	الملل والنحل	محمد بن عبدالکریم شہرستانی	دارالمعرفہ، بیروت
۸۶	الفرق بین الفرق	امام عبدالقاہر بغدادی	میر محمد کتب خانہ، کراچی
۸۷	المعارف	شیخ ابن قتیبہ	دارالکتب العلمیہ بیروت

۸۸	مقالات الاسلامین	امام ابوالحسن اشعری	ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور
۸۹	کتاب القدوری	امام ابوالحسین القدوری	نور محمد کتب خانہ، کراچی
۹۰	الجوہرۃ النیرہ	امام ابوبکر حداد	میر محمد کتب خانہ، کراچی
۹۱	کنز الدقائق	امام نسفی	میر محمد کتب خانہ، کراچی
۹۲	بحرالرائق	شیخ ابن نجیم مصری	مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ
۹۳	تبیین الحقائق	شیخ عثمان زیلعی	مکتبہ امدادیہ، ملتان
۹۴	ملتقی الابحر	شیخ ابراہیم حلبی	احیاء تراث العربی بیروت
۹۵	درمختار	شیخ علاء الدین حصکفی	مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ
۹۶	ردالمحتار	شیخ ابن عابدین شامی	مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ
۹۷	شرح الیاس	شیخ فخر الدین الیاس	ایچ ایم سعید، کراچی
۹۸	شرح نقایہ	ملا علی القاری	ایچ ایم سعید، کراچی
۹۹	شرح وقایہ	شیخ عبیداللہ بن مسعود	میر محمد کتب خانہ، کراچی
۱۰۰	ہدایہ	شیخ علی مرغینانی	قرآن محل، کراچی
۱۰۱	حاشیہ ہدایہ	مولانا عبدالحئی فرنگی محلی	قرآن محل، کراچی
۱۰۲	فتح القدیر	امام ابن الھمام	مکتبہ نوریہ، سکھر
۱۰۳	البدائع الصنائع	امام علاء الدین کاسانی	مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ
۱۰۴	المبسوط	امام ابوبکر سرخسی	ادارۃ القرآن، کراچی
۱۰۵	فتاویٰ قاضی خان	قاضی فخر الدین اوزجندی	حافظ کتب خانہ، کوئٹہ
۱۰۶	فتاویٰ تاتارخانیہ	شیخ عالم دہلوی	ادارۃ القرآن، کراچی
۱۰۷	فتاویٰ غیاثیہ	امام داؤد الخطیب	مکتبہ اسلامیہ، کوئٹہ
۱۰۸	فتاویٰ سراجیہ	شیخ سراج الدین اوشی	حافظ کتب خانہ، کوئٹہ
۱۰۹	خلاصۃ الفتاویٰ	شیخ محمد طاہر بخاری	مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ
۱۱۰	کبیری شرح منیہ	شیخ ابراہیم	مکتبہ ہوپ، لاہور

۱۱۱	فتاویٰ رضویہ	اعلیٰ حضرت بریلوی	دارالعلوم امجدیہ، کراچی
۱۱۲	اصول الشاشی	شیخ نظام الدین شاشی	قدیمی کتب خانہ، کراچی
۱۱۳	نورالانوار	شیخ احمد جونپوری	وزارت تعلیم، اسلام آباد
۱۱۴	قمرالاقمار	مولانا عبدالحلیم فرنگی محلی	وزارتِ تعلیم، اسلام آباد
۱۱۵	کنزالوصول	فخرالاسلام، بزدوی	نور محمد آرام باغ، کراچی
۱۱۶	تمہید الفصول فی الاصول	امام ابوبکر سرخی	دارالمعارف النعمانیہ لاہور
۱۱۷	منارالانوار	امام نسفی	قدیمی کتب خانہ، کراچی
۱۱۸	الفصول فی الاصول	امام ابوبکر جصاص	مکتبۃ العلمیہ، لاہور
۱۱۹	کشف الاسرار	شیخ عبدالعزیز بخاری	دارالکتب العلمیہ بیروت
۱۲۰	کشف الاسرار	امام نسفی	قدیمی کتب خانہ، کراچی
۱۲۱	تقدیم الادلہ	امام ابوزید دبوسی	قدیمی کتب خانہ، کراچی
۱۲۲	تاسیس النظر	امام ابوزید دبوسی	جامعہ نظامیہ، لاہور
۱۲۳	اصول کرخی	امام ابوالحسن کرخی	جامعہ نظامیہ اندرون لوہاری گیٹ لاہور
۱۲۴	شرح المنار	شیخ عبداللطیف ابن الملک	دارالکتب العلمیہ بیروت
۱۲۵	شرح المنار	شیخ زین الدین ابن العینی	دارالکتب العلمیہ بیروت
۱۲۶	المحصول فی الاصول	امام فخرالدین رازی	مؤسسۃ الرسالہ بیروت
۱۲۷	التوضیح مع التلویح	شیخ عبیداللہ بن مسعود	نورانی کتب خانہ، پشاور
۱۲۸	کتاب الحسامی	شیخ محمد حسام الدین	کتب خانہ مجیدیہ، ملتان
۱۲۹	النامی شرح الحسامی	مولانا عبدالحق حقانی	میر محمد کتب خانہ، کراچی
۱۳۰	فواتح الرحموت	بحرالعلوم مولانا عبدالعلی	نول کشور، لکھنؤ، ہند
۱۳۱	افاضۃ الانوار	شیخ علاءالدین حصنی	ادارۃ القرآن، کراچی
۱۳۲	نسمات الاسحار	شیخ ابن عابدین شامی	ادارۃ القرآن، کراچی

۱۳۳	الاشباہ والنظائر	شیخ ابن نجیم مصری	ادارۃ القرآن، کراچی
۱۳۴	حاشیہ حموی	سید احمد حموی	ادارۃ القرآن، کراچی
۱۳۵	الموافقات فی الاحکام	امام ابراہیم شاطبی	دارالفکر، بیروت۔
۱۳۶	احیاء العلوم	امام محمد غزالی	دارالفکر، بیروت
۱۳۷	فتوحات مکیہ	امام ابن عربی	الھیئۃ المصریہ، القاہرہ
۱۳۸	مدارج السالکین	شیخ ابن القیم	دارالحدیث، القاہرہ
۱۳۹	نسیم الریاض	امام خفاجی	دارالفکر، بیروت
۱۴۰	شرح شفاء	ملاعلی القاری	دارالفکر، بیروت
۱۴۱	جواہر البحار	شیخ یوسف نبہانی	دارالفکر، بیروت
۱۴۲	المدخل	شیخ ابن الحاج مالکی	مصطفیٰ البابی، مصر
۱۴۳	شرح مواقف	حضرت سید علی جرجانی	قم، ایران
۱۴۴	شرح عقائد	امام نسفی	میر محمد کتب خانہ، کراچی
۱۴۵	نبراس	شیخ عبدالعزیز پرہاری	شاہ عبدالحق اکیڈمی، بندیال سرگودھا
۱۴۶	شرح فقہ اکبر	ملاعلی القاری	میر محمد کتب خانہ، کراچی
۱۴۷	القاموس المحیط	شیخ مجدالدین فیروزآبادی	دارالفکر، بیروت لبنان
۱۴۸	تاج العروس	سید مرتضیٰ زبیدی	دار صادر، بیروت
۱۴۹	مقائیس اللغہ	شیخ ابن فارس	حوزہ علمیہ، قم، ایران
۱۵۰	المزہر فی اللغہ	امام جلال الدین سیوطی	داراحیاء الکتب العربیہ، قاہرہ
۱۵۱	الفروق فی اللغہ	شیخ ابو ہلال العسکری	مکتبہ اسلامیہ، کوئٹہ
۱۵۲	لسان العرب	شیخ ابن مکرم	قم، ایران
۱۵۳	قاموس الفقہی	شیخ سعدی حبیب	ادارۃ القرآن، کراچی
۱۵۴	ادب الکاتب	شیخ ابن قتیبہ	دارالکتب العلمیہ بیروت
۱۵۵	کتاب الامالی	شیخ ابوعلی القالی	دارالکتب العلمیہ بیروت

۱۵۶	کتاب الخصائص	شیخ ابن جنی	دار الکتب المصریہ القاہرہ
۱۵۷	حاشیہ الخصائص	شیخ محمد علی نجاوی	دار الکتب المصریہ القاہرہ
۱۵۸	مختصر المعانی	علامہ سعد الدین تفتازانی	مکتبہ فاروقیہ، ملتان
۱۵۹	کافیہ	شیخ ابن حاجب	قرآن محل، کراچی
۱۶۰	فوائد ضیائیہ	شیخ عبدالرحمٰن جامی	قرآن محل، کراچی
۱۶۱	تکملہ عبدالغفور	مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی	مطبع نظامی، لاہور
۱۶۲	حاشیہ حبان	شیخ محمد حبان	قم۔ ایران
۱۶۳	مغنی اللبیب	شیخ ابن ہشام انصاری	بیروت، لبنان
۱۶۴	شرح الفیہ	شیخ ابن عقیل	نور محمد آرام باغ، کراچی
۱۶۵	شرح ماۃ عامل	مولانا عبدالرحمٰن جامی	قدیمی کتب خانہ، کراچی
۱۶۶	کتاب الجمل	ابو القاسم زجاجی	انتشارات استقلال تہران
۱۶۷	تحریر سنبٹ	عبدالغفور ہراتی	مکتبہ رحمانیہ اردو بازار، لاہور
۱۶۸	التصریح علی التوضیح	شیخ خالد الازہری	مصطفیٰ البابی، مصر
۱۶۹	مراح الارواح	شیخ احمد بن علی	میر محمد کتب خانہ، کراچی
۱۷۰	علم الصیغہ	مفتی عنایت احمد کاکوروی	نول کشور، لکھنؤ۔

﴿تاثرات﴾

تاثرات

- استاذ العلماء حضرت علامہ عبدالحکیم شرف قادری
- مبلغ اسلام حضرت مولانا سید سعادت علی قادری
- مبلغ اسلام حضرت مولانا شاہ تراب الحق قادری
- حضرت علامہ مولانا غلام دستگیر افغانی
- حضرت علامہ مفتی محمد یوسف شاہ بندیالوی
- حضرت علامہ مولانا محمد اسمٰعیل رضوی
- حضرت علامہ سید ظفر علی شاہ مہروی
- حضرت علامہ سید عمر دراز شاہ مشہدی
- حضرت علامہ فضیل رضا القادری
- حضرت علامہ فیاض الحسن صابری
- حضرت علامہ سید وجاہت رسول قادری
- حضرت علامہ مولانا الطاف حسین مظفر آبادی
- حضرت علامہ مولانا محمد نعمان شیراز قادری
- حضرت علامہ مولانا رشید گل
- حضرت علامہ مولانا محمد عمیر صدیقی
- جناب پروفیسر ڈاکٹر مسعود احمد کراچی
- جناب خواجہ رضی حیدر
- ڈاکٹر نور احمد شاہتاز
- جناب اقبال احمد فاروقی
- پروفیسر ڈاکٹر جلال الدین نوری
- ڈاکٹر سید محبوب الحسن شاہ بخاری
- پروفیسر محمد کامران قریشی
- جناب عبدالقیوم طارق سلطانپوری
- مولانا محمد حفیظ نقشبندی
- پیر فیض الامین فاروقی
- مولانا محمد سلطان خوشتر فیضی

مرتب

محمد کامران

تاثرات

ماہنامہ فقہ اسلامی کراچی کا خصوصی شمارہ مغفرت ذنب کے نام سے اکتوبر، نومبر ۲۰۰۳ء میں جوں ہی شائع ہوا، اہل علم حضرات نے ملاقاتوں اور خطوط کے ذریعہ اس کے مندرجات کی بھرپور طریقہ سے تائید کی اور اسے ایک علمی شاہکار قرار دیا اور پھر علمی مجالس و محافل میں اس کی علمی و تحقیقی حیثیت کا ذکر ہوتا رہا اور یہ چیز صرف پاکستان کے ساتھ خاص نہیں تھی، ہندوستان میں بھی علماء اہلسنّت نے اس کی تائید و توثیق کی بلکہ حرمین شریفین میں بھی اس کا تذکرہ مجالس خاصہ میں ہوتا رہا اور خاص حرم محترم میں اہل علم نے اس کے مندرجات پر گفتگو کی اور اسے ایک علمی و تحقیقی مضمون قرار دیا، اور بعض اہل علم نے بالمشافہ اس کی بے حد و حساب تحسین کی اور یہ کہا کہ ہم نے اپنی زندگی میں اتنا علمی و تحقیقی مضمون آج تک دیکھا نہ پڑھا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مصنف نے اسے بہت جانفشانی اور عرق ریزی سے ترتیب دیا ہے۔

ہم ان تمام حضرات کی تائیدات و توثیقات تو قارئین کے باصرہ نواز نہیں کر سکتے لیکن ماہنامہ فقہ اسلامی کراچی کے مدیر ڈاکٹر نور احمد شاہتاز کو بعض اہل علم حضرات نے جو تائیدی پیغامات ارسال کئے ان میں سے چند کو انہوں نے زینت اشاعت بنایا۔ ان میں سے بعض کو ہم اس عنوان کے تحت پیش کر رہے ہیں اور بعض مزید بھی اس میں شامل کر رہے ہیں۔ امید ہے قارئین ان چیزوں کو پڑھ کر مضمون کی حیثیت سے آگاہ ہوں گے اور انہیں فریق مقابل کے مؤقف اور دلائل کے ضعف اور کمزوری کا ادراک ہوگا، اس طرح حق اور حقانیت تک رسائی میں انہیں آسانی ہوگی۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ یہ تمام تحریرات جن محترم حضرات کی آراء ہیں وہ خود ہی ان کے ذمہ دار ہیں اور پھر یہ کوئی فتویٰ بھی نہیں ہیں اس لئے برائے مہربانی تکفیر و تضلیل کا شوق پورا کرنے کے لئے کتاب کے مصنف کی طرف رخ کیا جائے اور وہی اس ''بلند رتبے'' کے مستحق ہیں۔ ڈاکٹر نور احمد شاہتاز نے مضمون کی اشاعت کے وقت مختصر سا تعارفی نوٹ اس طرح لکھا تھا۔ زیر نظر مفصل تحقیقی مقالہ میں حضرت علامہ مفتی سید شاہ

حسین گردیزی نے تراجم سے قطع نظر آیۃ کے لغوی معنی ومفہوم اور اس کے ادبی پہلو پر گہری نظر ڈالی ہے، انہوں نے آیت کا مفہوم متعین کرنے میں غلطی کے وقوع کے مواقع کا تعاقب کیا ہے اور فصاحت و بلاغت کے اصولوں کی روشنی میں اس آیت اور بالخصوص لفظِ ذنب کا صحیح ترین مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی ہے، اور اپنے مؤقف کے ثبوت میں ٹھوس علمی دلائل کے انبار لگا دیئے ہیں۔

ان کی کوشش ہے کہ لفظِ ذنب کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہ ہونے پائے اور اگر نسبت ذنب کو کچھ لوگ ثابت کرنے پر ہی تل گئے ہوں تو ذنب کا ایسا مفہوم وضع کیا جائے کہ شانِ مصطفی پر کوئی حرف نہ آنے پائے۔

مفتی سید شاہ حسین گردیزی، اس آیت پر اور خصوصاً لفظِ ذنب پر گفتگو کرتے ہوئے جس طرح مختلف علوم وفنون میں غوطہ زن ہوئے ہیں اور جس شان سے انہوں نے اصولِ فقہ، اصولِ تفسیر، علم المعانی، علم البدیع، علم اصولِ حدیث، علم الکلام، فن جرح و تعدیل وغیرہ...... سے استدلال و استشہاد کیا ہے اور جس حسن وخوبی سے ان علوم سے چن چن کر موتی اس مقالہ میں سجائے ہیں اسے دیکھ کر رشک آتا اور قاطع قادیانیت حضرت مجدد گولڑوی رحمۃ اللہ علیہ کی شانِ علم یاد آتی اور ان کی تحریر میں حضرت فاضل گولڑوی کی تحریرات سے ایک گونہ مماثلت محسوس ہوتی ہے۔ وہ اپنے اس مقالہ میں کہیں پیر مہر علی شاہ صاحب مجدد گولڑوی کے رنگ میں گفتگو کرتے ہیں تو کبھی اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی کے انداز میں مخالفین کی گرفت کرتے نظر آتے ہیں۔ معاصر علماء کے بارے میں کہیں کہیں ان کے جملے بریلوی شدت کے حامل اور پرجوش حب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی عکاسی کرتے محسوس ہوتے ہیں۔ رگوں میں دوڑتا ہوا ہاشمی خون انہیں کہیں کہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مذنب ماننے والوں کے بارے میں حدِ ادب پھلانگنے کی مہمیز لگاتا ہے۔ مگر جلد ہی دائرۂ ادب میں واپس لے آتا ہے۔ ان کی تحریر میں کہیں کہیں ایسا لگتا ہے کہ وہ بول نہیں رہے بلکہ حضور کے کسی خادمِ جاں نثار کی طرح جاں ہتھیلی پہ لئے معرکۂ حق و باطل میں سینہ سپر ہیں، اور اسپ تازی پہ سوار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مذنب قرار دینے والوں کو مبارزتِ سخن دے رہے ہیں۔

اہلسنّت کے ممتاز محقق اور مؤلف و مصنف عظیم دانشور، استاد، ادیب استاذ العلماء حضرت علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری دام ظلہ العالی لکھتے ہیں:

فقہ اسلامی کا ''مغفرتِ ذنب'' نمبر موصول ہوا۔ شاہ حسین گردیزی صاحب نے پونے تین سو صفحات کے اس مقالہ میں حضرت خراسانی رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر آیت سورہ فتح کی تائید وحمایت کا حق ادا کر دیا ہے اور ان سے اختلاف کرنے والوں کا معقول و مدلل محاسبہ کیا ہے اور یہ ہر محقق کا جائز حق ہے اس سے جلیل القدر تابعی اور امام المفسرین حضرت عطاء خراسانی کے اخلاص کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک فاضل محقق کو ان کی حمایت میں کھڑا کر دیا ہے۔ ان کا تو نام بھی احترام سے لینے کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی تھی۔

فقہ اسلامی کے قارئین کی اطلاع کے لئے عرض ہے کہ سورہ فتح کی آیت مبارکہ کا ترجمہ امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ العزیز نے فقید المثال ترجمہ قرآن ''کنزالایمان'' میں وہی کیا تھا جو حضرت عطاء خراسانی نے کیا تھا اور اسی کو بنیاد بنا کر یار لوگوں نے اعتراضات کا طومار کھڑا کر دیا تھا۔ شاہ صاحب اس ''فاضلانہ مقالہ'' کے لکھنے پر اور آپ اسے شائع کرنے پر لائق صد تبریک ہیں۔ فقیر دلی طور پر ہدیہ تہنیت پیش کرتا ہے۔

مبلغ اسلام ممتاز مصنف حضرت علامہ مولانا سید سعادت علی قادری مدظلہ العالی سابق ناظم اعلیٰ مرکزی جماعت اہلسنّت پاکستان لکھتے ہیں:

حضرت علامہ مفتی شاہ حسین گردیزی صاحب جو بلاشبہ دورِ حاضر کے عظیم عالم دین ہیں جن کی علمی استعداد کا اندازہ مضمون پڑھ کر بخوبی کیا جا سکتا ہے، موصوف نے مغفرتِ ذنب جیسے عنوان کو نہایت دلکش اور دلچسپ پیرائے میں بیان کیا ہے۔ خوبی یہ ہے کہ اس مشکل عنوان کو نہایت سلیس اور سادہ زبان میں عوام کے لئے قابل فہم بنا دیا ہے اگرچہ کسی بیان پر کسی تحریر کو قطعی، حتمی اور آخری حیثیت تو نہیں دی جا سکتی تاہم شاہ صاحب نے نہایت بسط و کشاد کے ساتھ عنوان کے ہر پہلو کو واضح کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے مثلاً ذنب کا لغوی معنی اور قرآنِ حکیم کے عنوان کی وضاحت کے لئے مقالہ نگار نے قرآنِ کریم کی پانچ آیات

کو بنیاد بنایا ہے جن کا مفہوم مجلہ کے تیرہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ ایک عنوان ہے مجاز عقلی اور نسبت ذنب یہ بھی تیرہ صفحات پر محیط ہے اس عنوان کے تحت مفتی صاحب نے مجاز عقلی کا مفہوم بیان کرتے ہوئے قرآنِ کریم میں آیاتِ قرآنی سے اس کا استعمال کیا ہے پھر آپ اپنے مدعا کو بیان کرتے ہوئے نہایت اچھے انداز میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس آیت کریمہ میں کلمہ (استغفر لذنبک) میں اگر مجاز عقلی کو قبول کر لیا جائے تو اس فعل کی جو نسبت مفعول کی طرف ہے وہ تو باقی رہے گی لیکن اس سے مراد (امت) ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ امت کے ذنب کے لئے استغفار کیجئے تو اس صورت میں ذنب امت کے ہوں گے اور استغفار کا عمل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہوگا اور مجاز عقلی میں یہ بات ہو چکی ہے کہ ملازموں اور غلاموں کے عمل کو مالک اور آقا کی طرف منسوب کیا گیا ہے اب یہاں مجاز عقلی ہے چاہئے تو یہ تھا کہ امت کو اپنے ذنب سے استغفار کا حکم ہوتا مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہوا کہ اپنے ذنب کے لئے استغفار کیجئے تو اس میں اصل بات تو یہ ہے کہ (لیس له ذنب) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذنب تو تھے ہی نہیں تو پھر بھی آپ کو حکم ہوا کہ اپنے ذنب کے لئے استغفار کیجئے تو اس مقام میں ذنب کی اسناد و نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرنا مجاز عقلی ہے جس طرح (یذبح ابناء هم) میں ذبح کی نسبت سپاہیوں اور لشکریوں کے بجائے فرعون کی طرف کر دی گئی کہ ماتحتوں کے کام کو بعض اوقات ان کے سربراہوں کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے اسی طرح اس مقام میں امت کے ذنب کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اسناد و نسبت کر دی گئی تو جس طرح (یذبح ابنـاء هم) میں اسناد و نسبت سے حقیقی مفہوم میں کوئی فرق نہیں آیا اسی طرح (استغفر لذنبک) کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں آئے گا اس موقع پر مزید تفصیل مناسب نہ ہوگی مختصر یہ کہ حضرت مفتی صاحب نے نہایت محنت و مشقت اور عرق ریزی سے کام کیا اور مقالہ کو علمی اور مفید ترین بنانے کی کوشش کی ہے جبکہ وہ اپنی اس سعی جمیل میں کامیاب بھی ہوئے، مجلہ فقہ اسلامی نے اس پُر مغز مقالہ کو شائع کر کے قارئین کو نہایت مفید علمی ذخیرہ فراہم کیا ہے جس پر ڈاکٹر شاہناز اور ان کے رفقاء بجا طور پر شکریہ کے مستحق ہیں یہاں ایک نہایت اہم بات عرض کر دینا نہایت ضروری ہے کہ ہمارے اکابر علماء نے حضور صلی

اللہ علیہ وسلم کی طرف ذنب کی قرآنی نسبت کے متعلق ظاہری طور پر وہ الفاظ استعمال نہیں فرمائے جو امام اہلسنّت اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی نے اپنے ترجمہ قرآن کنزالایمان میں استعمال کئے ہیں بس اس ظاہری فرق کو عقیدت مند اختلاف سمجھ بیٹھے اور اکابر کے ساتھ طرح طرح کی گستاخی کرنے لگے وہ اس حقیقت کو بھول گئے کہ ان حضرات اور جملہ علمائے سنت سے عقیدت اور ان کا احترام درحقیقت اعلیٰ حضرت سے عقیدت و محبت کا وسیلہ ہے کہ حضور اعلیٰ حضرت کا بھی یہی وطیرہ تھا وہ بدعقیدہ و گستاخ علماء کے لئے جتنے سخت تھے اتنے ہی خوش عقیدہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت کے معترف علماء کے لئے نرم تھے ان سے تواضع سے پیش آتے تھے اور بے حد محبت فرماتے تھے پس عقیدت مندی کا مقتضی یہ ہے کہ جملہ علمائے اہلسنّت کا احترام کیا جائے ان کی علمی تحقیق کا اعتراف کیا جائے اس سے کما حقہٗ استفادہ کیا جائے اور اس تخیل کو شیطانی تخیل سمجھا جائے کہ امامِ اہلسنّت کے مشن کو پھیلانے والے ان کی تصانیف کی اشاعت کرنے والے ان سے عقیدت و محبت کا درس دینے والے ان کی تعلیمات سے فیض حاصل کرنے والے ان سے کس نوع کے اختلاف کی جرأت کر سکتے ہیں، واضح رہے کہ الفاظ کا ظاہری فرق عقیدے اور عقیدت پر اثر انداز نہیں ہوسکتا حضرت علامہ مفتی سید شاہ حسین گردیزی قابل مبارکباد ہیں کہ انہوں نے ایک خالص علمی اور مشکل عنوان کو نہایت تفصیل کے ساتھ سلیس زبان میں تحریر فرما کر عام فہم کر دیا، نیز اکابر علماء سے ان داغوں کو صاف شفاف کر دیا جو اندھے معتقدوں کی طرف سے لگائے گئے تھے۔ کاش لوگ اس مقالہ کا بغور مطالعہ کریں اور اپنی اصلاح کی کوشش کریں کہ متلاشیانِ حق کو یہی زیب دیتا ہے۔

حضرت علامہ سید شاہ تراب الحق قادری امیر جماعت اہلسنّت کراچی لکھتے ہیں:

اس فقیر نے علمی و تحقیقی مجلّہ فقہ اسلامی کا مغفرت ذنب نمبر بالاستیعاب دیکھا جو کہ مسئلہ مغفرت ذنب سے متعلق ہے بات کچھ یوں ہے کہ سورہ فتح کی ایک آیت (**انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر**) اس کا ترجمہ اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کیا کہ:

تا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے سبب سے گناہ بخشے تمہارے اگلوں اور تمہارے پچھلوں کے

(کنزالایمان) نیز ایک ترجمہ غزالیٔ زماں حضرت علامہ مولانا سید احمد سعید شاہ صاحب کاظمی علیہ الرحمہ کا ہے: تا کہ اللہ تعالیٰ آپ کے لئے معاف فرمادے آپ کے اگلے اور پچھلے (بظاہر) خلاف اولیٰ سب کام (جو آپ کے کمال قرب کی وجہ سے محض صورۃ گناہ ہیں اور حقیقتاً حسنات الابرار سے افضل ہیں)۔ اب بحث یہ چل نکلی کہ فاضل بریلوی علیہ الرحمۃ کا ترجمہ کہ تمہارے سبب سے گناہ بخشے تمہارے اگلوں اور تمہارے پچھلوں کے، صحیح نہیں ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ ترجمہ غلط ہے۔ اس سے مراد امت کے نہیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ذنب ہیں۔ دوسری بحث حضرت علامہ کاظمی صاحب کا ترجمہ خلاف اولیٰ سے متعلق اہل علم حضرات کے مابین ایک طویل گفتگو اب تک جاری ہے اور فریقین اپنے اپنے دلائل و براہین سے اپنا مدعا ثابت کر رہے ہیں، ہمارے جیسے کم علم لوگ تو بس اسی پر مطمئن تھے کہ جو اعلیٰ حضرت نے ترجمہ فرمایا وہی درست ہے لیکن بعض حضرات علماء اس قدر انتہا پسندی پر اتر آئے کہ فاضل بریلوی علیہ الرحمۃ کے ترجمہ کو نہ صرف یہ کہ غلط جانا بلکہ یہ تک لکھ دیا کہ اس آیت کا یہ ترجمہ باطل اور مردود ہے، یہ سلسلہ ہنوز جاری ہی تھا کہ فاضل جلیل حضرت علامہ مولانا مفتی شاہ حسین گردیزی صاحب نے اسی عنوان پر قلم اُٹھایا اور اس ترجمہ کے درست ہونے پر کہ اس ذنب سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نہیں بلکہ امت کے ذنب ہیں اور غزالی زماں علیہ الرحمۃ کا ترجمہ خلاف اولیٰ، پر مسئلہ کی ہر جہت سے ایسا بلیغ مقالہ (۲۷۵ صفحات پر محیط) لکھا اور ہر بات معتبر کتب کے حوالہ سے کہی۔

اس پورے مقالہ کے پڑھنے کے بعد فقیر اس نتیجہ پر پہنچا کہ اب یہ مسئلہ بے غبار ہو گیا، امام اہلسنّت علیہ الرحمۃ کے ترجمہ کو باطل اور مردود کہنے والے حضرات کو اب حق کے قبول کرنے میں ہرگز تردد نہیں ہونا چاہئے۔ موصوف مقالہ نگار نے ہر مرحلہ پر اپنے مخالف کی عزت و وقار کو برقرار رکھا ہے کہیں بھی اپنے مخالف کے لئے کوئی گھٹیا بات کہنے سے پرہیز کیا ہے، بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ مقالہ نہایت جانفشانی اور محنت شاقہ سے سپردِ قلم کیا گیا ہے اور قابل تحسین و قابل داد ہے۔ فاضل بریلوی نے جو ترجمہ فرمایا حقیقت میں یہ ترجمہ جلیل

القدر تابعی امام المفسرین حضرت عطاء خراسانی علیہ الرحمۃ کا ہے، مقالہ نگار نے پوری محنت سے حضرت عطاء خراسانی رحمۃ اللہ علیہ اوران کے ترجمہ کو بے غبار کر دیا ہے۔ میں اس مقالہ پر حضرت مولانا شاہ حسین گردیزی صاحب کو مبارک باد دیتا ہوں ان کے ساتھ ساتھ پروفیسر ڈاکٹر نور احمد شاہتاز صاحب جو مجلّہ فقہ اسلامی کے سربراہ ہیں، انہوں نے اسے خوب سے خوب تر انداز میں طبع فرما کر علماء اور عوام کے سامنے پیش کیا ہے ان کا یہ اقدام بھی قابل تحسین ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ ان دونوں حضرات کو جزائے خیر عطاء فرمائے اور ان کی مساعی جمیلہ کو اپنے دربار میں شرفِ قبولیت بخشے۔ (آمین)

حضرت علامہ غلام دستگیر افغانی رکن المجلس الفقہی الاسلامی و مہتمم جامعہ ضیاء العلوم کراچی لکھتے ہیں:

ماہنامہ فقہ اسلامی کے مغفرتِ ذنب نمبر کا مطالعہ کیا، علامہ سید شاہ حسین گردیزی صاحب نے اس موضوع پر تحقیق کا حق ادا کر دیا ہے۔ اللہ رب العزت موصوف کے علم اور زورِ قلم میں مزید برکت دے۔ چونکہ اس موضوع کا براہِ راست عظمتِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلق ہے جس میں فکر وقلم کی معمولی لغزش بڑے نقصان کا سبب بن سکتی ہے اس لئے شاہ صاحب نے اس حساس مسئلہ میں احتیاط کا دامن مضبوطی سے پکڑا ہے۔ مسئلہ کی نزاکت اور احتیاط کی آمیزش نے قاری کو اس مسئلہ کی گیرائی اور گہرائی تک پہنچانے میں بڑا کردار ادا کیا۔ محترم شاہ صاحب اس تدبیر اور کاوش اور عرق ریزی پر مبارک باد کے مستحق ہیں۔ فجزاہ اللہ عنی وعن جمیع المسلمین خیر الجزاء۔ علامہ سید شاہ حسین گردیزی صاحب نے نفس مسئلہ کے ساتھ ساتھ تحقیق اور تدقیق کے ساتھ جس طرح اس مسئلہ کو منقح کیا ہے اور صرف، نحو، معانی، بیان وغیرہ کے حوالوں سے اس مضمون پر علمی اور فنی جواہر پارے سپرد قلم کئے ہیں علماء کے لئے یہ ایک علمی ذخیرہ اور تاریخ کا ایک فنی نمونہ ریکارڈ کے طور پر ہمیشہ رہے گا۔ ایسے مواقع کے لئے شیخ سعدی علیہ الرحمۃ نے بجا کہا ہے کہ ؎

غرض نقشے است کز ما یاد ماند　　　که هستی را نمی بینم بقائے

مقامِ مصطفیٰ کا تحفظ اصلاً علمائے حق کی ذمہ داری بھی ہے اور طرۂ امتیاز بھی احقاقِ حق کے لئے علماء کی فکر و دانش بلکہ اختلاف بسااوقات امت کے لئے رحمت کا باعث بن جاتا ہے کہ اس کی تحقیق اور تدقیق میں سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت کے چھپے ہوئے گوشوں سے پردے اُٹھتے ہیں اور آقائے دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ معصومیت کے نئے زاویے نظر آتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک محب رسول امتی کے لئے اس سے بڑھ کر کوئی اثاثہ نہیں ہوسکتا۔ نیز خودنمائی اور خودغرضی سے مبرا تحقیق وتفتیش تو علمائے حق کا وظیفہ اور اسلاف کا بہترین ورثہ ہے کہ اس میں امت کے لئے آسانیاں آشکارا ہوتی ہیں اور دینِ اسلام میں تو سہولت مطلوبِ خدا بھی ہے اور محبوبِ مصطفیٰ بھی۔ دینِ اسلام کے اختلافی مسائل جن کی بنیاد احقاقِ حق ہو وہ توھو المسک ماکررتہ یتضوع کے مصداق ہے۔

نیز دین اسلام کا یہی تو طرۂ امتیاز ہے کہ اس میں اجتہاد کا دروازہ شرائط کے ساتھ قیامت تک کھلا رکھا ہوا ہے۔ نہ تو کسی ایک طبقہ کا اس پر حق ہے اور نہ کسی خاص شخصیت کی وراثت۔

علامہ شاہ حسین گردیزی صاحب کا مغفرتِ ذنب پر محققانہ استدلال اس لائق ہے کہ اسے بار بار پڑھا اور سمجھا جائے کہ صرف ایک مرتبہ پڑھنے سے تشنگی باقی رہتی ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ شاہ صاحب کی اس کاوش کو قبولیت عامہ مل جائے۔

(آمین بجاہ سید المرسلین ﷺ)

حضرت علامہ مفتی سید محمد یوسف شاہ صاحب بندیالوی مفتی و شیخ الحدیث جامعہ رضویہ شمس العلوم کراچی لکھتے ہیں:

حضراتِ انبیاء کرام اور رسل عظام کی عصمت پر اہل ادیان اور تمام امتوں کا اجماع ہے کہ ہر نبی اور رسول گناہ سے معصوم ہے۔ کسی بھی نبی کے بارے میں اخلاقی، شرعی کمزوری اور جرم کا تصور کرنا منافقت ہے، کسی بھی نبی کو مجرم اور گناہ گار کہنا اسلام سے خارج ہونا ہے خاص طور پر سید الانبیاء، رسول العالمین حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کہنا کہ آپ

کے بالفعل گناہ تھے اور آپ سے گناہ کا صدور ہوا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کھلی گستاخی ہے اور اسلامی ریاست سے کھلی بغاوت ہے۔

ہمارے بعض معاصرین سے اس طرح کی غلطیاں صادر ہوئی ہیں اور پھر بعض نقالوں نے انہیں تحریری شکل دے کر مغفرتِ ذنب کے نام سے بہت کچھ تحریر کیا ہے۔ اصل میں ایسے لوگ حضرات انبیاء کرام کی عصمت کے منکر ہیں۔

ایک عرصہ سے شدید ضرورت تھی کہ ان منکرین عصمت انبیاء علیہم السلام کا رد بلیغ کیا جائے۔ ان کا عیارانہ اور مکارانہ لبادہ اتار کر ان کی حقیقی صورت لوگوں کے سامنے رکھ دی جائے۔ تاکہ لوگوں پر واضح ہو جائے کہ یہ لوگ نبی علیہ السلام کے گستاخ ہیں، اجماع کے منکر ہیں اور قطعی اسلامی عقیدہ سے منحرف ہیں۔ اس لئے کہ یہ لوگ اعلیٰ حضرت عظیم البرکت امامِ اہلسنّت محدث بریلوی رحمۃ اللہ علیہ کی عدوات اور ان کی ترجیحات وتوجیحات سے انحراف میں اتنے حد سے گزر گئے ہیں کہ اجماع امت، اپنے عقیدہ اور ایمان کو بھی بھول گئے۔

چنانچہ میں حضرت مولانا مفتی سید شاہ حسین گردیزی کو مبارکباد پیش کرتا ہوں کہ انہوں نے پونے تین سو صفحات پر مشتمل یہ مقالہ قلم بند کیا اور ہر چیز کو تحقیق کے اصولوں اور ضابطوں کے مطابق بیان کیا، اور اتنے دل نشین اور دماغ نشین انداز میں بیان کیا کہ قاری داد وتحسین کے ساتھ ساتھ دعائیہ کلمات کا ورد بھی جاری رکھتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ حضرت پیر مہر علی شاہ صاحب مجدد گولڑوی کے علوم و معارف کے وارث اور امین یہ لوگ ہیں اور گولڑوی علماء کرام کس شان کے عالم ہوتے تھے، ڈاکٹر شاہتاز صاحب نے سچ لکھا، حضرت مولانا گردیزی کے اس مقالہ سے اس کا اندازہ ہوتا اور ان کی شان علم جھلکتی محسوس ہوتی ہے۔

میری اپنے معاصرین سے بصد عجز وانکسار گزارش ہے کہ عصمتِ انبیاء علیہم السلام جیسے مسائل اجماعیہ قطعیہ میں رائے زنی سے گریز اختیار کریں، اس کے لئے عصری اجتہادی مسائل بہت ہیں۔ ان میں اپنی ترجیحات پیش کریں اور یہ اہل علم کا حق ہوتا ہے مگر دوسروں پر تسلیط اور جبر وغلبہ سے اپنی بات منوانے کا حق کسی کو نہیں ہے۔ آخر میں ایک بار پھر حضرت علامہ شاہ حسین گردیزی کو عظیم الشان مقالہ قلم بند کرنے پر دل سے مبارک باد پیش کرتا ہوں کہ

انہوں نے اعلیٰ حضرت عظیم البرکت مولانا الشاہ احمد رضا خان محدث بریلوی اور ان سے قبل جلیل القدر تابعی حضرت عطاء خراسانی رحمۃ اللہ علیہ کے ترجمہ کی صحت پر مہر ادلہ و براہین ثبت کر دی۔

رب کریم مفتی سید شاہ حسین گردیزی صاحب کی مساعی جمیلہ کو قبول فرمائے (آمین)

شیخ الحدیث دارالعلوم امجدیہ کراچی حضرت علامہ مولانا محمد اسمٰعیل رضوی دامت برکاتہٗ لکھتے ہیں:

محقق عصر حضرت علامہ مولانا مفتی سید شاہ حسین گردیزی دامت برکاتہ نے **لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک و ما تاخر** کی تفسیر میں ایسا بےنظیر و بےعدیل مضمون تحریر فرمایا ہے جو علماء میں دیر تک زیر مطالعہ رہے گا اور وہ اس سے محظوظ ہوتے رہیں گے اور ان کا یہ کارنامہ پائندہ و تابندہ رہے گا۔

اہلِ علم حضرات جانتے ہیں کہ یہ ایک نازک مرحلہ ہے۔ بڑے بڑے اکابر کے قدم اس میں ڈگمگا گئے۔ کسی نے ایسا ترجمہ کیا ہے جس سے انبیاء کرام علیہم السلام کی شان میں توہین نظر آتی ہے، حضرت مصنف نے ان کا تعاقب کر کے ان کے غلط ترجمے کی نشاندہی کی ہے اور حقیقت کو واضح کرتے ہوئے متعدد علوم سے دلائل کے انبار لگا دیئے ہیں۔ اس مضمون کے مطالعہ سے ان کی علمی جدوجہد اور محنت شاقہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ علم صرف، نحو، لغت، معانی و بیان، علم کلام، علم فقہ و اصول فقہ اور علم حدیث و تفسیر سے چن چن کر موتی جمع کئے ہیں اور پھر انہیں صاف اور آسان کر کے پیش کیا ہے۔ تقریباً ۷۵ کتابوں کو کھنگال کر یہ بات دلائل کی روشنی میں کی ہے۔ اور ثابت کیا ہے کہ ذنب کا استعمال یہاں مجاز عقلی کے معنی میں ہے۔ اگر اس کو حقیقی معنی میں لیا جائے تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام جو معصوم ہیں ان کی شان کے خلاف ہوگا۔ ایک طرف حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو معصوم بھی مانا جائے اور انہیں اس قسم کا ترجمہ کر کے مذنب بھی کہا جائے یہ کہاں کا انصاف ہے۔ یہ مضمون اپنے دلائل کے لحاظ سے اپنی نظیر نہیں رکھتا۔ آیت مذکورہ کے ہر ہر کلمہ پر ہر لحاظ سے فاضلانہ بحث کی گئی ہے۔

رب العزت کی بارگاہ میں درخواست ہے کہ مصنف کی اس تحریر کو خاص و عام میں مقبول بنائے اور ان کی اس سعی جمیلہ کو قبول فرمائے۔آمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم۔

حضرت علامہ مولانا سید ظفر علی شاہ مہروی جامعہ غوثیہ مہریہ لودھراں سے لکھتے ہیں:

مجلہ فقہ اسلامی کا ''مغفرتِ ذنب'' باصرہ نواز ہوا۔ دو نشستوں میں مکمل پڑھا۔ بارگاہِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں آپ کی یہ پسندیدہ کاوش زیورِ قبولیت سے آراستہ ہو چکی ہے۔ حضرت علامہ شاہ حسین گردیزی صاحب مدظلہ نے مسئلہ کے ہر پہلو پر تحقیق کا حق ادا کر دیا ہے، نام نہاد محققین جس طرح تحقیق کے نام پر اہل محبت کے متفقہ عقائد کو چھیڑ کر انتشار پھیلانے کی مذموم کوشش کر رہے ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ ان کے باطنی جوہر کی وجہ سے رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے اپنا رخ انور پھیر لیا ہے۔

علامہ شاہ حسین گردیزی نے جس محبت وخلوص کے ساتھ آیت کے تمام پہلو اجاگر کئے ہیں وہ ان ہی کا حق تھا۔ مضمون پڑھتے ہوئے مجھے تو بار بار حدیث پاک یاد آتی رہی: **اللھم اید الحسان بروح القدس** ۔ یقیناً جو آدمی ناموسِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا دفاع کرنے والا ہو تائید ایزدی سے مسلح ہوتا ہے اور حضرت روح القدس ہر وقت اس کی مدد کے لئے موجود ہوتے ہیں۔ آپ نے سچ فرمایا ہے کہ گردیزی صاحب کے قلم سے علوم مہریہ جھلکتے نظر آتے ہیں۔

حضرت علامہ گردیزی صاحب مدظلہ اور آپ کے ادارہ کے تمام احباب کی خدمت میں ہدیہ تبریک پیش کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ آپ سب کو اس کا اجر جزیل عطا فرمائے۔

کراچی کے ایک عالم دین حضرت علامہ مولانا سید عمر دراز شاہ مشہدی لکھتے ہیں:

ماہنامہ فقہ اسلامی کا مغفرت ذنب نمبر پڑھا۔ علامہ شاہ حسین گردیزی نے عالمانہ تحقیق کا حق ادا کر دیا، حقیقت مسئلہ کو واضح کرتے ہوئے متعدد علوم سے دلائل کے انبار لگا

دیئے۔ کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے محنت شاقہ سے اسے مرتب کیا ہے۔ علم صرف، نحو، لغت، ادب، معانی، بیان، فقہ، حدیث اور تفسیر سے دقیق علمی موتی چن چن کر جمع کئے ہیں اور نہایت سلیقہ مندی سے انہیں آراستہ و پیراستہ کر کے سجایا ہے۔ ہر بات دلائل کی روشنی میں کی ہے۔ اس موضوع پر لکھی جانے والی کتابوں میں یہ کتاب اپنی نظیر اور ثانی نہیں رکھتی۔ آیات مذکورہ کے ہر ہر کلمہ پر ہر لحاظ سے نہایت ہی فاضلانہ اور عالمانہ بحث کی ہے۔ کتاب کے ہر ہر جملہ پر مصنف کے لئے دل سے دعائیہ کلمات نکلتے ہیں۔ لاریب وہ علماء سلف کا سا علم رکھتے ہیں ان کی یہ وصف اس کتاب سے نمایاں ہوتی ہے، جس طرح انہوں نے ''ذہبی علماء'' کا محاسبہ کیا ہے یہ ان ہی کا حق ہے اور ان کے خلاف جو کچھ شائع ہوا ہے میں نے اس کا جائزہ لیا ہے، وہ ان کے دلائل قاہرہ کا جواب نہیں ہے۔ محض الزامات ہیں اور حضرت شاہ صاحب دامت برکاتہم کو ان کا جواب نہیں دینا چاہئے تھا۔ کیونکہ جواب دلیل کا ہوتا ہے۔

حضرت علامہ فضیل رضا القادری رکن مجلس تحقیقاتِ شرعیہ کراچی لکھتے ہیں:

علامہ سید شاہ حسین گردیزی دامت برکاتہم العالیہ کا مغفرت ذنب کے عنوان سے دقیق اور علمی تحقیق پر مشتمل مقالہ اول تا آخر پڑھنے کا شرف حاصل ہوا فاضل مصنف نے اپنے عنوان سے تعلق رکھنے والے ہر موضوع پر ناقدانہ اور سیر حاصل بحث کی ہے اور اپنے مدعا کو دلائل سے اتنا واضح و مستحکم کر دیا ہے کہ کوئی بھی منصف مزاج شخص اس مقالے کو پڑھنے کے بعد اس مسئلے میں شکوک وشبہات کی وادی میں بھٹک نہیں سکتا اللہ تعالی مصنف کی اس کاوش کو شرف قبولیت عطا فرمائے اور نافع خلائق بنائے۔ (آمین)

حضرت مولانا صاحبزادہ پیر سید محمد عارف شاہ اویسی زید مجدہ لکھتے ہیں:

ماہنامہ رسالہ بابت اکتوبر نومبر فقہ اسلامی مغفرت ذنب نمبر ملا میں نے گردیزی صاحب کے مضمون کے صفحات پڑھنے کے بعد پھر نئے سرے سے پورے صفحات کو شروع سے پڑھنا شروع کیا حقیقت بلا مبالغہ یہ ہے کہ مضمون کی وسعت گہرائی اور دقت نظر نے صاحب

مضمون کے پختہ قلم کار ہونے کا ثبوت فراہم کیا ہے اور وقت کی فیاض ہستی ہونے کا اشارہ دیا ہے۔ صرف لفظ ذنب کے معنوی، لفظی، صوتی حرفی، نحوی صرفی قرآنی تشریح دیکھ کر دل پکارتا ہے کہ گردیزی صاحب نے موضوع کے ساتھ مکمل انصاف فرمایا ہے اور قلم کا حق ادا کر دیا ہے اپنے معاصرین کی جس طرح آپ نے مضمون کے آخر میں گرفت فرمائی اس میں کہیں بھی ذرا سا تعصب نہیں یا محض رد کی کوشش نہیں لگتی بلکہ راہِ حق کی مکمل رہنمائی اور مخاطب شخصیات کے ذاتی احترام کو ملحوظ رکھا گیا ہے یہ چیز لائق صد ستائش ہے میں حقیر انسان لفظوں کی غریب سی مالا کے سہارے ڈاکٹر نور احمد شاہتاز صاحب کا شکرگزار ہوں کہ انہوں نے امت مسلمہ کے علمی باغ میں مغفرت ذنب کے لحاظ سے گردیزی پھول کھلائے ہیں، امید ہے کہ من پسند ترجموں کی خزاں میں رہنے والے لوگ بہار تازہ محسوس کریں گے اور دلائل و براہین گردیزی کی مضبوط باڑھ ان کے ایمان کے گلشن میں دوبارہ کسی قسم کے ذنب کا کیڑا پیدا نہیں ہونے دے گی اور ان کا دل اپنے پیارے نبی کی اونچی عظمت سے سرشار ہو جائے گا اور عشق رسول کے لازوال خوشبودار گلاب کھل اُٹھیں گے میری درخواست ہے کہ آپ فقہ اسلامی کا یہ شمارہ ۵۰۰ کی تعداد میں مزید شائع فرمائیں اور علمائے ملت اسلامیہ تک اور قدردان طبقہ عوام تک ضرور پہنچائیں۔

حضرت مولانا مفتی فیاض الحسن صابری سرائے عالمگیر ضلع جہلم سے لکھتے ہیں:

اللہ تعالیٰ کی یہ سنت جاریہ، عادیہ، دائمہ ہے کہ جب بھی اور جہاں بھی کوئی باطل سر اٹھاتا ہے تو اس کی سرکوبی کے لئے اللہ رب العزت اہل حق علماء ربانیین کو ان کے سامنے لا کھڑا کرتا ہے، جو اللہ تعالیٰ کی نصرت و تائید اور اپنے علم و فضل، حکمت و دانش سے تحریری و تقریری طور پر دنیا والوں کو ان کے مذموم عقائد اور باطل نظریات، فاسد خیالات سے پردہ اُٹھا کر اس کی حقیقت اور علمی حیثیت سے آگاہ کرتے ہیں۔ ان علماء حق میں سے ایک فردِ کامل، استاذ العلماء، مفتی اہلسنت، فخر السادات حضرت علامہ سید شاہ حسین گردیزی دامت برکاتہٗ ہیں جنہوں نے وقت کی نزاکت کو بروقت سمجھا اور ایک ماہر حکیم اور نباض کی طرح اس جرثومہ کی نشاندہی فرمائی جو اہلسنت کے ایمانی وجود کو دیمک کی طرح چاٹ رہا تھا۔

بندہ نے قبلہ علامہ گردیزی صاحب دامت برکاتہم العالیہ کا تحقیقی مقالہ ''مغفرتِ ذنب'' پڑھا ہے، علامہ موصوف نے تحقیق و تدقیق کا حق ادا کر دیا ہے، علامہ کی شانِ علمی یہ ہے کہ لغت پر بحث کرتے ہیں تو امامِ لغت دکھائی دیتے ہیں، حروف کی صفات کی بحث پڑھو تو امام التجوید نظر آتے ہیں، قرآن و حدیث کے اسرار و رموز کو جب بیان کرتے ہیں تو ایک عظیم مفسر اور محدث نظر آتے ہیں، اشتقاق صغیر و کبیر اور کلمات کی ترتیب و ترکیب پر بحث کرتے ہیں تو ایک عمدہ صرفی اور نحوی معلوم ہوتے ہیں، تصوف اور سلوک کی بحث چھیڑتے ہیں تو عالی قدر صوفی نظر آتے ہیں۔ ''ذنب'' کے لغوی اور اصطلاحی معانی جب بیان کرتے ہیں اور پھر حروف کے اپنے معانی کے اثرات ذکر کرتے ہیں تو قاری کو رشک آنے کے ساتھ وجد آنے لگتا ہے۔ چنانچہ کسی ایک جہت سے آپ کا علمی تشخص متعین کرنا بہت مشکل ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو تمام علوم متداولہ میں کامل دسترس عطا فرمائی ہے۔ میں نے دیکھا ہے کہ علامہ گردیزی صاحب کی گرفت بھی بڑی مضبوط ہے اس میں شان اسد اللہی، شعیر حیدری اور شیر فاطمی کا اثر دکھائی دیتا ہے۔

میں آخر میں دادِ شجاعت دیتا ہوں قبلہ علامہ گردیزی صاحب دامت برکاتہ کو کہ انہوں نے سنت خلیل پر عمل کرتے ہوئے اپنی غیرت ایمان کا ثبوت دیا اور جذبہ حیدری کا اظہار کرتے ہوئے عصمت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی پاسبانی کا حق ادا کر دیا۔ میں دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ استاذ العلماء حضرت علامہ سید شاہ حسین گردیزی دامت برکاتہ کا سایہ تا دیر اہلسنت کے سروں پر قائم و دائم رکھے۔ آمین

حضرت مولانا سید وجاہت رسول قادری ماہنامہ معارف رضا کراچی کے شمارہ مارچ ۲۰۰۴ء میں تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

علامہ مفتی سید شاہ حسین گردیزی دامت برکاتہم العالیہ نے سورۂ فتح کی مذکورہ آیاتِ مبارکہ خصوصاً سید الانبیاء رحمت للعالمین شفیع المذنبین علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی ذاتِ مبارکہ کے حوالے سے ''مغفرتِ ذنب'' کے موضوع پر بسیط مدلل اور تحقیقی مقالہ تحریر کیا ہے

جس میں عقلی و نقلی دلائل کے انبار لگا دیئے ہیں، اس بات کے ثبوت پر کہ آیات کریمہ میں ''ذنب'' کی نسبت شفیع المذنبین صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں ہے بلکہ اس سے مراد آپ کی اگلی اور پچھلی امتوں کے گناہ اور آپ ﷺ کی شفاعت کے سبب ان کی مغفرت مراد ہے۔

سورۂ فتح کی شانِ نزول کے متعلق اکثر مفسرین کرام نے بیان کیا ہے کہ صلح حدیبیہ کے بعد ذوالقعدہ سن ۶ ہجری میں سید المرسلین، شفیع المذنبین صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینۂ منورہ مراجعت کے وقت نازل ہوئی۔ جبکہ بعض مفسرین کرام کے نزدیک یہ فتح مکہ کے قریب نازل ہوئی اس لئے کہ اس میں فتح مبین کی خبر اور نوید ہے۔ تاہم اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ اس سورۂ مبارکہ میں بڑی کامیابی کی خوشخبری ہے۔

حضرت علامہ مفتی سید شاہ حسین گردیزی حفظہ الباری نے نہایت عرق ریزی کے ساتھ آیاتِ کریمہ کی شانِ نزول، اس کے سیاق و سباق، اس کے لغوی معنی و مفہوم اور اس کے ادبی و لسانی پہلوؤں پر تفصیلی اور نتیجہ خیز بحث کی ہے۔ انہوں نے آیت کریمہ کا مفہوم اور لفظ ''ذنب'' کے معانی متعین کرنے میں مولوی غلام رسول سعیدی صاحب اور ڈاکٹر زبیر صاحب اور ان جیسے دیگر حضرات کی جانب سے غلطی کے وقوع کے مواقع کا تجزیہ و تعاقب کیا ہے اور فصاحت و بلاغت کے بیّن اصولوں کی روشنی میں آیت مذکورہ خصوصاً لفظ ''ذنب'' کا صحیح ترین مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی ہے اور اپنے موقف کے ثبوت میں ۹۴ مستند کتب کے مطالعہ کا نچوڑ اور ٹھوس علمی دلائل کا ذخیرہ جمع کر دیا ہے جو شاید کسی اور جگہ اس موضوع پر یکجا نہ ملے۔

مقالے کے اوّل تا آخر مطالعہ سے یہ بات واضح ہے کہ مقالہ نگار موصوف نے بھرپور کوشش کی ہے کہ لفظِ ''ذنب'' کی نسبت کسی طرح بھی شفیع المذنبین صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب نہ ہونے پائے اور اگر بعض نادان لوگ یہ ثابت کرنے ہی پر تلے ہوئے ہیں تو اس لفظ کا ایسا مفہوم مستند تفاسیر و احادیث کی رو سے متعین کیا جائے کہ ذاتِ پاک مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ اصطفیٰ پر کوئی حرف نہ آنے پائے اور بزعمِ خویش کسی ذہنی ''محقق عصر'' کو دامنِ عصمتِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم سے کھیلنے کی بے باکی و گستاخی کا موقع نہ مل سکے۔

حضرت مفتی گردیزی صاحب نے اس آیت مبارکہ کی تفسیر اور خصوصاً لفظِ ''ذنب''

پر گفتگو کرتے ہوئے جس طرح مختلف علوم و فنون کے وسائل استعمال کئے ہیں اور جس شان تحقیق سے انہوں نے اصولِ فقہ اصولِ تفسیر، علم المعانی، علم البدیع، علم اصولِ حدیث، علم الکلام، فن جرح و تعدیل وغیرہ سے استدلال و استشہاد کیا ہے اور جس نظم و ضبط اور حسن و خوبی اور ترتیب سے ان علوم سے خوشہ چینی کی ہے اور علم و تحقیق کے گوہر نایاب سے اپنے مقالہ کو مزین کیا ہے۔ اس سے ایک طرف تو علومِ اسلامیہ عقلیہ و نقلیہ میں ان کی مہارت اور دسترس کا اظہار ہوتا ہے اور دوسری جانب، ان کے مخاطب مخالفین کے علمی قد و قامت کا بھی تعین ہو جاتا ہے۔ بلاشبہ ان کی تحاریر دیکھ کر علمائے راسخین کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ اپنے موقف کے بیان اور ''صاحبینِ ذنب'' (مولوی غلام رسول سعیدی صاحب اور ڈاکٹر زبیر حیدرآبادی صاحب) کے کمزور دلائل اور گستاخانہ طرزِ تحریر کی گرفت اور تعاقب میں کہیں کہیں ان کے جملے غیرتِ ایمانی اور حبِّ رسول ﷺ کی شدت کی ترجمانی کرتے نظر آتے ہیں جو ایک مؤمن صادق کا طرۂ امتیاز ہے۔

علامہ گردیزی مدظلہ نے جواہر البحار، ج ۱، ص ۱۹۷ کے حوالے سے علامہ عزالدین شافعی کا ایک قول نقل کر کے ثابت کیا ہے کہ یہ اصل موقف حضرت علامہ عزالدین شافعی کا تھا جسے کمال ہوشیاری سے ''ذنبی'' مولوی سعیدی صاحب نے عبارات میں کتر بیونت اور الفاظ کے ہیر پھیر کے بعد اپنی چند سالہ تحقیق کا خلاصہ کہہ کر پیش کیا ہے۔

یہ مقالہ اپنی گوناگوں خصوصیات اور اہمیت کے بموجب نقد و نظر کے لئے ایک طویل تحریر کا متقاضی ہے جو قلت قرطاس و وقت کی بناء پر سردست ممکن نہیں۔ البتہ اختصار کے ساتھ چند مزید خصوصیات درج کی جاتی ہیں:

۱۔ علامہ شاہ گردیزی صاحب نے نفسِ موضوع ''مغفرتِ ذنب'' پر اپنا تفصیلی و تحقیقی مقالہ تحریر کر کے جہاں وارثِ علوم نبوی (علیٰ صاحبہا التحیۃ والثناء) ہونے کا ثبوت دیا ہے وہیں دورِ جدید کے علماءِ حق کی طرف سے فرض کفایہ بھی ادا کیا ہے۔

۲۔ جناب شاہ صاحب نے ''حاملانِ عقیدۂ ذنوبِ نبی'' کو اس مقالہ کے ذریعہ نہ صرف یہ کہ دعوتِ رجوع الی الحق دی ہے بلکہ ان کیلئے توبہ، صلاحِ احوال کی راہ بھی کھول دی ہے۔

۳۔ علامہ گردیزی نے اپنے اس وقیع مقالے میں ''مغفرتِ ذنب'' کے حوالے سے مستند تفاسیر اور عقلی و نقلی دلائل کا ذخیرہ جمع کر کے بحمد للہ اپنی مغفرت کا سامان مہیا کر لیا اس لئے کہ تا صبح قیامت طالبانِ علمِ نافع اپنی تشنگی اس سے بجھاتے رہیں گے اور حضرت شاہ صاحب کے لئے ربِ اعلیٰ کے حضور دعائے مغفرت کرتے رہیں گے۔

۴۔ گزشتہ چند برسوں سے بعض نادان ''محققین عصر'' کی تحریروں کے باعث عقائد اسلامی کے اس اہم اور بنیادی مسئلہ پر عامۃ المسلمین کے ذہنوں میں جو اُلجھنیں انتشار اور اشکال پیدا ہو رہے تھے حضرت گردیزی نے اپنی اس تصنیف سے نہ صرف یہ کہ ان کو رفع فرمایا بلکہ ان کے دلوں میں ''عشق رسول'' اور عظمت و عصمتِ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو راسخ کرنے کا مزید سامان بہم پہنچا دیا۔

اللہ تبارک وتعالیٰ، حضرت علامہ مفتی سید شاہ حسین گردیزی صاحب زید مجدہٗ کی ''پیروی حسان رضی اللہ عنہ'' کے ضمن میں ان کی اس خدمت جلیلہ پر انہیں اجرِ جمیل اور جزائے جزیل عطا فرمائے اور نائبِ مالک یوم الدین، شفیع المذنبین صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت حسان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دی ہوئی دعا کا انہیں مصداق بنائے ''اللھم ایدہ بروح القدس'' اور ان لوگوں کو جو یہ کہتے نہیں تھکتے کہ ''میرا قبلہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث ہیں'' علامہ گردیزی کے قرآن و حدیث سے بیان کردہ واضح دلائل و براہین کے سامنے قبولِ حق اور واقعی اپنا قبلہ درست کرنے اور اس کے اعلان کی توفیق عطا فرمائے، آمین بجاہِ سید المرسلین ﷺ۔

اگر شاہ صاحب قبلہ مقالہ کے اختتام پر بحث کو سمیٹتے ہوئے اس کی ایک انڈکس اور تمام مباحث کا ایک خلاصہ بھی سلیس اردو میں تحریر فرما دیتے تو مقالے کی افادیت میں مزید اضافہ ہو جاتا، کیونکہ مبتدی طلباء اور عامۃ الناس کی تفہیم کے لئے بات زیادہ آسان ہو جاتی۔ باوجود اس کے یہ تحقیقی مقالہ، اسلامی لٹریچر خصوصاً تفاسیر میں ایک قابل قدر اضافہ ہے اور یہ اس قابل ہے کہ عالمِ اسلام کے علماء و محققین کو پیش کیا جائے، ضرورت اس بات کی ہے کہ مزید جدید نظم و ضبط کے ساتھ اس کا عربی اور انگریزی ترجمہ کیا جائے اور عالمِ اسلام کی معروف جامعات اور اسکالرز کو مطالعہ کے لئے بھیجا جائے، اس پر ان کے تاثرات بھی حاصل

کئے جائیں جو آئندہ اشاعت میں شامل کئے جائیں۔

حضرت علامہ گردیزی کی علمی گہرائی وگیرائی ناقدانہ بصیرت اور زورِ بیان وقلم سے توقع ہے کہ وہ ''صاحبین ذہبین'' کی دیگر تصانیف پر اسی طرح جامع نقد ونظر پیش کر کے ان کو ان کی غلطیوں پر متنبہ اور عامۃ المسلمین کو ان کے تحاریر میں بیان کردہ خلافِ عقیدۂ اہلسنّت اور ''مخدوش العقل'' معاملات سے آگاہ فرمائیں گے۔

دارالعلوم سیف الاسلام مظفرآباد آزاد کشمیر کے ناظم اعلیٰ حضرت علامہ مولانا محمد الطاف حسین دامت برکاتہم العالیہ جو کشمیر میں علم وعرفاں کی خوشبو پھیلا رہے ہیں اپنے ضمیر منیر کے جذبات واحساسات کا اظہار کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

رمضان المبارک ۱۴۲۴ھ/ نومبر ۲۰۰۳ء کو محقق و مدقق عصر حاضر، سرمایہ وترجمان اہلسنّت، فخر السادات، استاذ الاساتذہ، مصنف کتب کثیرہ حضرت علامہ مفتی پیر سید شاہ حسین گردیزی فداہ روحی وقلبی ودامت فیوضاتہم القدسیہ کا مغفرت ذنب کے عنوان پر دلائل قاطعہ، براہین ساطعہ اور امثلہ نادرہ سے مزین مقالہ ملت اسلامیہ پاکستان کے علمی حلقوں میں موضوع سخن بنا۔ آپ نے یہ مقالہ مولانا غلام رسول سعیدی کے جمہورِ اہلسنّت کے موقف اور مسلک اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی سے فرار اور آیۂ کریمہ "لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر" کی تفسیر میں سپردِ قلم فرمایا اور لفظ ذنب اور آیت مبارکہ کے صحیح معنی ومفہوم کی تعین وتوضیح کے لئے اصولِ تفسیر، اصولِ حدیث، علم المعانی، اصولِ فقہ، علم الکلام، علم البدیع اصولِ جرح وتعدیل، صرف ونحو وغیرہ سے دلائل قاہرہ کا انبار لگا دیا۔ اس مقالہ کو ہر آنکھ نے تجسس سے پڑھا اور ہر ذہن نے انتہائی مسرت سے محفوظ کیا اور کوئی انصاف پسند داد تحسین دیئے بغیر نہ رہ سکا۔ نفس مسئلہ کے ضمن میں ایسے بے شمار قواعد وضوابط مع امثلہ غریبہ ونکات عجیبہ بیان کئے گئے ہیں جس کی وجہ سے یہ مقالہ اکابر علماء واساتذہ کی توجہ کا مرکز بن گیا۔ نیز شستگی و شائستگی اور مثبت انداز بیان بھی اس مقالہ کا طرۂ امتیاز ہے۔

من جملہ دیگر دلائل وشواہد کے جن کو حضرت شاہ صاحب نے اپنے مقالہ میں بیان

فرمایا ہے ایک یہ ہے کہ آیت مبارکہ "وان کنت فی شک مما انزلنا الیک" یعنی اور اگر آپ شک میں ہیں اس چیز سے جس کو ہم نے آپ کی طرف نازل کیا تو اس آیت مبارکہ میں خطاب بظاہر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کیا ہے۔ لیکن اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارکہ نہیں ہے بلکہ مراد و مقصود وہ لوگ ہیں جو امت میں سے شک میں تھے۔ اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن میں شک تھا (نعوذ باللہ من ذلک) تو دنیا میں صاحب یقین کون تھا؟

چنانچہ حضرت محی الدین ابن عربیؒ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں "ومعلوم انه لیس فی شک فالمقصود من هو فی شک من الامة" یعنی اس آیت مبارکہ سے جو بات معلوم ہوئی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شک میں نہیں تھے بلکہ یہاں پر مقصود وہ شخص ہے جو امت میں سے شک میں ہو۔ نیز آپ فرماتے ہیں "قد ثبت عصمته فلیس له ذنب یغفر فلم یبق اضافة الذنب الیه الا ان یکون هو المخاطب والمقصود امته" یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عصمت ثابت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ذنب نہیں ہے کہ اس کی مغفرت کی جائے۔ پس جو بات باقی ہے وہ یہ ہے کہ ذنب کی نسبت و اضافت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب ہے اور مقصود و مراد امت ہے۔ نیز آیت مبارکہ "لئن اشرکت لیحبطن عملک" ۔یعنی اگر آپ نے شرک کیا تو آپ کے اعمال ضائع ہو جائیں گے۔

تو اس آیت مبارکہ میں بھی بظاہر خطاب آپ کی طرف ہے لیکن مراد و مقصود وہ شخص ہے جو ایسا کرے گا۔ کیونکہ شرک کی نسبت آپ کی طرف متصور نہیں۔ اب دیکھئے یہ قرآن کا انداز و اسلوب بیان ہے کہ بظاہر خطاب کسی کو ہوتا ہے لیکن مقصود کوئی دوسرا ہوتا ہے۔ اگر یہ بات ان دو جگہوں پر تسلیم کی جا سکتی ہے تو لیغفر لک اللہ ما تقدم میں اس بات کو پیش نظر کیوں نہیں رکھا جا سکتا۔

توقع کی جا رہی تھی کہ شاید مولانا غلام رسول سعیدی اپنے مؤقف پر نظرثانی فرمائیں گے اور رجوع کرتے ہوئے مسلک حقہ کے مؤقف مسلمہ و مصدقہ کو قبول فرمائیں گے

یا کم از کم علمی دلائل سے دفاع کریں گے جو اہل علم کا شیوہ ہوتا ہے۔ لیکن ''اے بسا آرزو ہا کہ خاک شدہ'' کے مصداق نہ صرف اپنے کیے پر ڈٹ گئے بلکہ اس مقالہ کے مصنف، ناشر اور مؤیدین و مصدقین جو اکابرین اہلسنت ہیں کی تذلیل، تحقیر بلکہ تکفیر کر ڈالی حالانکہ خوب جانتے ہیں کہ مُکفِر یا مُکفَّر دونوں میں سے ایک کو کفر لازم ہے۔

بقول شاعر فطرت حضرت شیخ مصلح الدین شیرازی ''اذا یئس الانسان (من اتیان الدلیل) طال لسانه'' جب مولانا غلام رسول سعیدی کا دامن دلائل سے خالی ہو گیا تو زبان درازی نہ کرتے تو کیا کرتے۔ ان کی طرف سے وقتاً فوقتاً مختلف رسائل خصوصاً ماہنامہ النعیم میں مضامین چھپتے رہے۔ جن کا مجموعہ راقم نے ملاحظہ کیا۔ معلوم نہیں ہیرا پھیری اس گروہ کی سرشت میں داخل ہے یا کسی کی تربیت کا فیضان ہے، جو کریں گے ہیرا پھیری سے خالی نہ ہوگا۔ جب دلائل دیں گے تو کتاب میں مختلف اقوال میں سے ایک قول کو مصنف کا موقف بنا کر پیش فرما دیں گے۔ حالانکہ مصنف آگے اس کا رد فرما کر اپنا مختار اس کے مغائر کسی قول کو قرار دے رہے ہوتے ہیں۔ سعیدی صاحب کی کتب ان کارہائے گراں مایہ سے لبالب بھری پڑی ہیں۔

مولانا غلام رسول سعیدی نے پہلے پہل تکفیر اس بنیاد پر کی کہ انہوں نے حدیث کو نحیف و نزار کہا ہے اور یہ استخفاف حدیث ہے۔ اور دلیل کے طور پر فیروز اللغات کو پیش فرمایا۔ اگر فیروز اللغات ہی کسوٹی ہے تو جناب خود اپنی شرح میں حدیث کو مردود لکھتے ہیں۔ اس کا معنی بھی فیروز اللغات میں ملاحظہ فرمائیں اگر وہ استخفاف حدیث ہے تو یہ بدرجہ اتم استخفاف حدیث ہوگا۔

لیکن جب علماء و اساتذہ نے انہیں اس غلط فہمی پر متنبہ کیا تو وہ اپنے سابقہ موقف سے سرک گئے انہوں نے وجہ تکفیر یہ گھڑ لی کہ چونکہ حدیث کے مقابلہ میں ایک شخص کے قول کو قبول کیا ہے اور یہ کفر ہے۔ افسوس ہے کہ مولانا غلام رسول سعیدی نے یہ بات کہہ کر اصول حدیث، اصولِ فقہ اور فقہ کے بے شمار دلائل و مسائل سے چشم پوشی کی نیز تعجب یہ ہے کہ اعلیٰ حضرت مجدد دین و ملت شاہ احمد رضا خان بریلوی قدس سرہ العزیز کی شہرۂ آفاق تصنیف

الفضل الموهبی فی بیان اذا صح الحدیث فهو مذهبی پر بھی نگاہ نہیں ڈالی، جس کے شروع میں ہی انہوں نے حدیث صحیح کو ترک کرنے کی کئی وجوہات مع امثلہ بیان فرمائی ہیں اس قول سے بے شمار ائمہ مجتہدین، فقہاء علماء اور اعلیٰ حضرت کی تکفیر لازم آتی ہے کاش کہ وہ اعلیٰ حضرت کے علم کے بحر بیکراں سے کوئی قطرہ حاصل کرتے۔ لیکن محدث اعظم بننے کے آرزومند حدیث کو آڑ بنا کر اور احادیث مقدسہ کے نام پر دھوکہ دے کر فقہ حنفی کے مسلمہ و متفقہ اصولوں و ضابطوں کی دھجیاں بکھیرتے ہیں اور مسلک اہلسنّت اور موقف اعلیٰ حضرت کے دامن کو تار تار کر رہے ہیں۔

قارئین محترم لفظ ذنب کا معنی گناہ کر کے اُس کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرنا بڑی بے باکی و جرأت ہے۔ ارباب دانش و بینش اس بات سے بخوبی آگاہ ہیں کہ مولانا غلام رسول سعیدی نے اپنی شرح صحیح مسلم میں ایسی کئی بنیادیں رکھ دی ہیں کہ اہلسنّت آئندہ شاید ہی باہمی جھگڑوں سے دامن چھڑا سکے گیں۔ ایک نہیں بے شمار موضوعات کو متنازع بنا دیا۔ اہلسنّت کے متفقہ مسائل میں دراڑیں ڈال کر اہلسنّت کی مقتدر شخصیات کو متنازع بنا دیا۔ معلوم نہیں یہ کسی سفیہ ملت کی ناخدائی کا کرشمہ ہے یا ان کی اپنی افتاد طبع کی جادوگری۔

حضرت علامہ مولانا ابوالفضل محمد نعمان شیراز قادری دارالافتاء مصلح الدین کھارادر کراچی سے لکھتے ہیں:

پیر طریقت، رہبر شریعت، بحر ذخار، سحاب مدرار، عمدۃ الفضلاء، زبدۃ الصلحاء، استاذ الاساتذۃ والعلماء، قاموس الفصاحۃ والبلاغۃ، فخر السادات، متبع فخر موجودات، مفسر جلیل، محدث نبیل، جامع المعقول والمنقول، حاوی الفروع والاصول، عالم المعی، حبر لوذعی، علامہ مفتی سید شاہ حسین گردیزی، حفظہ اللہ العلی، وصانہ عن کید کل شقی وغبی، کا مقالہ تقریباً دو سال قبل مجلّہ ''فقہ اسلامی'' میں ''مغفرتِ ذنب نمبر'' کے عنوان سے شائع ہوا جسے فقیر نے ملاحظہ کیا تھا، اس میں من جملہ ابحاث جلیلہ کے حضرت شاہ صاحب مدظلہ العالی نے لفظ ذنب کی لغوی تحقیق کی تھی، اور جلیل القدر تابعی استاذ امام اعظم ابو حنیفہ حضرت امام عطاء خراسانی تابعی رضی اللہ عنہما

(م ۱۳۵ھ) کے مؤقف کی بھر پور تائید کی تھی، اور اس پر امام سیوطی نے جو تین وجوہ سے رد کیا تھا اس کی عالمانہ و فاضلانہ توجیہ بیان کی تھی، اور (**لیغفر لک اللہ**) میں لام (**لک**) تعلیل کے لئے ہے اس پر مفصل بحث کی تھی، اور پھر عزالدین شافعی کے مؤقف کی وضاحت اور حدیث شفاعت کی شاندار محققانہ تشریح کی تھی۔

اور پھر آخر میں نسخ پر بحث کی تھی جس میں اثر عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما پر کلام کیا تھا، اور مقالہ کے آخری صفحہ پر اثر عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے بارے میں یہ فیصلہ صادر فرمایا تھا کہ:

> ''(**وما ادری ما یفعل بی و لا بکم**) کا جملہ اپنے ذاتی معنی و مفہوم اور سیاق وسباق کے لحاظ سے نسخ کو قبول نہیں کر رہا تو اسے کمزور و نحیف و نزار روایت کے ذریعہ منسوخ کرنے سے گریز و پرہیز ہی مناسب ہے۔''
>
> (مجلّہ فقہ اسلامی، مغفرت ذنب نمبر، ص ۲۶۶)

علامہ موصوف مدظلہ العالی کے اس مقالہ کے تقریباً چار ماہ بعد فریق مخالف نے اپنی بدحواسی میں مندرجہ بالا عبارت پر کفر کا فتویٰ داغ دیا اور اس مقالہ کے مصدقین اور مؤیدین کی برملا تکفیر کی جسے جمہور علماء کرام حفظہم اللہ نے قبول نہیں کیا کیونکہ وہ علم و حقائق پر نہیں بلکہ دھوکہ بازی و حسد پر مبنی تھی، نیز مقالہ پر کچھ اعتراضات بھی کئے تھے، حضرت شاہ صاحب مدظلہ العالی نے پھر اپنے ہاتھ میں قلم حق رقم سنبھالا اور ان کے اعتراضات کا نہایت محققانہ و عالمانہ و مہذبانہ مسکت جواب دیا۔ اب یہ مفصل علمی اور تحقیقی مواد (الذنب فی القرآن) کے نام سے موسوم ہے اور مغفرت ذنب نمبر اس کی پہلی قسط ہے اور جوابات والی قسط کے دو حصہ ہیں، اس قسط دوم میں علامہ موصوف مدظلہ العالی نے روایت قتادہ پر تقریباً ڈیڑھ سو صفحہ کی بحث کی ہے، اور خبر واحد کے ترک پر متعدد دلائل قائم کئے ہیں اور کفری فتووں کی بھی خوب خبر لی ہے، اور عکرمہ کی خارجیت پر گفتگو کرتے ہوئے یہ بات بڑے دلائل قاہرہ سے ثابت کی ہے کہ جو لوگ عکرمہ کی مدح سرائی کر رہے ہیں وہ بھی یا تو خارجی تھے یا وہ خود غیر ثقہ تھے۔

فقیر جوں جوں (الذنب فی القرآن) کا مطالعہ کرتا گیا دل کی گہرائیوں سے فاضل

محقق مدظلہ العالی کے لئے یہ دعا زبان پر جاری ہوگئی۔ (اللھم ایدہ بروح القدس)اور ذہن فوراً اس آیت کی طرف گیا:

(ولو لا دفع اللہ الناس بعضھم ببعض لفسدت الارض)(البقرۃ:۲/۱،۲۵)

اس انحطاط اور پستی و قحط الرجال کے دور میں اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب بندہ حضرت شاہ صاحب مدظلہ العالی سے جو اپنے دین متین کا کام لیا ہے وہ بے شک زور بازو سے کوئی حاصل نہیں کرسکتا حضرت سعدی شیرازی قدس سرہ فرماتے ہیں:

این سعادت بزور بازو نیست
تانہ بخشد خدائے بخشندہ

اللہ تعالیٰ نے حضرت شاہ صاحب مدظلہ العالی کو ان گنت خوبیوں سے نوازا ہے اسی سبب سے وہ غبیط الاقران ہونے کے ساتھ ساتھ محسود الاقران بھی ہیں وہ بیک وقت ایک اچھے مدرس بھی ہیں اور نکتہ رس مفتی بھی، خطیب حق بیان بھی اور محرر و مصنف و محقق بھی، علم و عمل، تقویٰ و ورع، استقامت و صبر، شکر و عاجزی، محبت و شفقت، خلوص وللّٰہیت، حق گوئی و بے خوفی، آداب شریعت وتصوف واخلاق کے جامع، بلند ہمت و بردبار، عشق وکیف روحانی سے سرشار، فناء فی شیخ الشیوخ ہیں علوم ظاہری و باطنی کے ابواب اللہ تعالیٰ نے ان پر مفتوح کئے ہیں مگر ان میں ذرہ برابر بھی کبر وعجب وخودستائی دیکھنے میں نہیں آئی اور وہ ڈاکٹر اقبال لاہوری کے اس شعر کے مصداق ہیں۔

ہزاروں سال نرگس اپنے بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

علامہ گردیزی مدظلہ العالی تحریر میں بھی اکابر واسلاف اور اپنے ہم عصر حضرات کا ادب واحترام ہمیشہ برقرار رکھتے ہیں شاید یہی وجہ ہے کہ اب تقریباً تیرہ سال بعد فریق مخالف نے ہماری (دعوت حق) کو قبول کرتے ہوئے اور علامہ گردیزی مدظلہ العالی کی کتاب (الذنب فی القرآن) میں مذکور دلائل کے سامنے سر تسلیم خم کرتے ہوئے (۲۲/ اگست سن ۲۰۰۵ء) کو

رجوع کرلیا ہے اوراس میں تعمیم سے کام لیا ہے کہ آئندہ بھی جو عبارت ان کی تحریر میں قابل اعتراض ہوگی علماء کرام حفظہم اللہ کی نشاندہی کرنے پر وہ فوراً اسے نکال دیں گے۔ یہ ایک خوش آئند بات ہے، اللہ تعالیٰ انہیں اس پر استقامت عطا فرمائے، اور میرا بھی انہیں یہی مشورہ ہے کہ وہ اب (الزم الاستقامة ان اردت السلامة) پر عمل پیرا ہوں اوراس استغفاری عمر میں کوئی ایسا کام نہ کریں جس سے اہلسنّت وجماعت میں انتشار پھیلے۔

فقیر ایک بات خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنا چاہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ (الذنب فی القرآن) میں دو مقام ایسے آئے تھے جہاں مصنف نے بڑے واضح دلائل رقم کئے مگر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کا حوالہ نہیں دیا۔ ایک لام (لک) کے تعلیل کا ہونے پر اور ایک خبر واحد کے ترک پر، اگر فاضل گردیزی مدظلہ العالی چاہتے تو (الفیوضات الملکیة) کا حوالہ (اللام فی لک للتعلیل) اور خبر کے ترک پر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کا رسالہ (الفضل الموهبی) کا حوالہ پیش کرسکتے تھے۔ بہرحال ہر انسان کی ایک سوچ اور فکر ہوتی ہے اور وہ عملی زندگی میں اس کے تابع ہوتا ہے جس پر کسی کو حق نہیں پہنچتا کہ اسے مطعون کرے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ حضرت شاہ صاحب مدظلہ العالی کے علم وعمر میں برکتیں عطا فرمائے اور ان کا سایہ تادیر اہلسنّت وجماعت پر قائم رکھے۔ آمین یامعین۔

حضرت علامہ مولانا رشید گل استاذ المرکز الاسلامی ناظم آباد کراچی لکھتے ہیں:

مغفرتِ ذنب نمبر اپنے موضوع اور نفس مضمون کے اعتبار سے ہمہ جہتی محققانہ و ناقدانہ وضاحت اور مختلف علوم وفنون کے لحاظ سے منفرد، مدلل اور ہرفن کی مثالوں اور حوالوں سے بھرپور صراحت پر مبنی ایک ممتاز مقالہ ہے۔ اس کا مطالعہ نفس مسئلہ کی ہر ممکن پہلو سے تفہیم کرانے کے ساتھ ساتھ یہ بھی سکھا دیتا ہے کہ کسی شرعی مسئلے پر تحقیق کیسے کی جائے اور ایک محقق کے لئے کتنے علوم وفنون پر ماہرانہ گرفت ضروری ہے اور وہ اپنی تحقیق کو کس خوش اسلوبی اور حسنِ ترتیب سے پیش کرے کہ اُس کا ہر نکتۂ تحقیق قاری کے ذہن کے بند دریچوں کو تدریجی تسلسل کے ساتھ کھولتا ہوا اُس کی لوحِ ذہن پر مرتسم ومنقش ہوکر سدا انمٹ ہوجائے اور پھر ہر میدان علم وفن میں حسب موقع وضرورت بطور دلیل، حوالہ اور سند کام آئے۔

قابل صد احترام حضرت علامہ مفتی شاہ حسین گردیزی صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی محققانہ و ناقدانہ نگاہ بلند انتخاب، جان پرسوز اوران کے قلم رواں نے زیر بحث مسئلہ کا ہر جہت سے اپنے منفرد انداز میں احاطہ کرتے ہوئے کتنے علوم وفنون کے کن دھاروں کو کس حسن وخوبی کے ساتھ ایک دریا کی شکل دے کر کاروانِ علم کی فیضابی و سیرابی کے لئے بصورت مقالہ ایک کوزے میں بند کر دیا ہے، اس کا اندازہ تو حقیقت میں اہل علم، اہل بصیرت، اہل تحقیق اور صاحبانِ ذوقِ سلیم ہی لگا سکتے ہیں۔ میرے جیسا طالب علم تو صرف یہی کہہ سکتا ہے کہ یہی تو وہ بلند نگاہ، بلند علم، بلند ہمت اور بلند انتخاب محققین اسلام ہیں کہ جن کے بارے میں علامہ اقبال رحمہ اللہ نے فرمایا تھا کہ:

نگاہ بلند، سخن دلنواز، جاں پرسوز
یہی ہے رختِ سفر میر کارواں کے لئے

حضرت علامہ مولانا محمد عمیر صدیقی استاذ المرکز الاسلامی ناظم آباد کراچی لکھتے ہیں:

حامداومصلیاومسلما امابعد!

شفیع المذنبین محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف ذنب کا انتساب کرنا شرعاً کیسا ہے؟ اس مسئلہ کا جواب کئی ایک محققین نے دینے کی کوشش کی ہے۔ خصوصاً علماء پاک و ہند کے مابین یہ مسئلہ ایک عرصہ سے زیر بحث رہا ہے۔ سورۃ فتح کی دوسری آیت مقدسہ کے ابتدائی حصہ **لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر** کے ترجمہ اور تعیین مفہوم میں اکثر علماء نے ذنب کا ترجمہ اپنی علمی بساط کے مطابق کرتے ہوئے حضور نبی مکرم علیہ التحیۃ والثناء کی طرف ذنب کی نسبت کو برقرار رکھا ہے۔ تقریباً دو سال قبل زین الاسلام والدین مرجع المدققین مفتی سید شاہ حسین گردیزی صاحب مدظلہ العالی نے اس مسئلہ پر اپنی مایہ ناز اور گرانقدر تحقیق کو علماء عظام کے سامنے پیش کیا ہے جو مغفرت ذنب کے نام سے فقہ اسلامی میں شائع ہوئی۔ اس تحقیقی مقالے میں آپ نے خیرالقرون کے عالم ربانی حضرت

عطاء خراسانی علیہ الرحمہ کے متابعت کرتے ہوئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف نسبت ذنب کی نفی کو ثابت کیا اور اپنے مؤقف کے ثبوت میں علوم آلیہ و عالیہ سے استشہاد کرتے ہوئے دلائل مسکتہ کا انبار لگا دیا۔ اس مقالے کے علمی و تحقیقی ہونے کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ آپ نے صرف چالیس صفحات ذنب کے معنی پر رقم فرمائے ہیں۔

بعض علماء اور ان کے حامیان نے اپنے مؤقف کی حمایت میں دلائل دینے کے بجائے حضرت قبلہ شاہ صاحب اور آپ کے مؤیدین و مصدقین کو تکفیر کی لاٹھی سے دبانے کی مذموم کوشش کی، جو یقیناً علماء حق کے منصب کے منافی ہے۔ دلائل کی بنیاد پر اپنی حدود کے اندر کسی عالم کا اپنے مؤقف کو پیش کرنا اس کا علمی حق ہے، جو اس سے قیامت تک کوئی نہیں چھین سکتا۔ اس بے دم تکفیر اور بعض سطحی اعتراضات کے جوابات کے علاوہ جدید اضافوں کے ساتھ یہ تحقیقی مقالہ قارئین کے پیش نظر ہے۔ جس انداز سے اس میں حضرت قبلہ شاہ صاحب نے خصوصاً خبر واحد، روایت عکرمہ اور حرف عطف ''واؤ'' پر بحث کی ہے اس کو پڑھ کر دل حزیں، شاد اور بحال ہو جاتا ہے کہ بحمد للہ تعالیٰ آج بھی ان موضوعات پر اپنے قلم کی جولانی دکھانے والے قلمکار موجود ہیں۔

آپ کی کتاب ''الذنب فی القرآن'' اس موضوع پر عالم اسلام کے لئے ایک منفرد تحفہ اور محققین کے لئے روشنی کا مینار ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کے علم، عمل اور اخلاص میں مزید برکت عطا فرمائے۔ (آمین)

معروف محقق، استاذ، اسکالر، پروفیسر ڈاکٹر مسعود احمد صاحب تحریر فرماتے ہیں:

سورۂ فتح کی آیت نمبر ۲ میں ''مغفرتِ ذنب'' میں ذنب کی نسبت کے بارے میں گزشتہ بارہ تیرہ سال سے علماء کے درمیان بحث چل رہی ہے۔

علامہ شاہ حسین گردیزی نے ''ذنب'' کے لغوی اور اصطلاحی معنی کی بڑی نفیس تحقیق کی ہے۔ اس سے قبل اس تفصیل سے یہ تحقیق فقیر کی نظر سے نہیں گزری۔ یہ تحقیق اُن علماء کے لئے بھی مفید ہے جو ''ذنب'' کے معنی صرف ''گناہ'' سمجھتے ہیں اور ''ذنب'' کا ترجمہ گناہ ہی

کرتے ہیں اور حضور انور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نسبت دیتے ہیں۔ منشاء الٰہی حضور انور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عصمت کی حفاظت اور آپ کی شان بڑھانا ہے پس جس بات سے عصمت پر حرف آتا ہو یا شان گھٹتی نظر آتی ہو وہ قابل قبول نہ ہوگی خواہ دلائل کتنے وزنی کیوں نہ ہوں۔ کیونکہ یہ منشاء الٰہی کے خلاف ہوگی۔

چونکہ ''ذنب'' کو حضور انور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نسبت دینے والے علماء اپنے حق میں دلائل رکھتے ہیں اس لئے اُن کے خلاف فتویٰ دینے میں نہایت حزم و احتیاط کی ضرورت ہے۔ کیونکہ بدعقیدہ علماء کے علاوہ علماء اہلسنّت نے ''ذنب'' کو حضور انور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نسبت دی ہے، ہاں! اگر نسبت دیتے وقت کسی بھی عالم کے طرزِ بیان میں بے ادبی و گستاخی نظر آتی ہو تو اُس کی گرفت کی جائے گی کیونکہ ادب کا تعلق علم سے ہی نہیں زبان سے بھی ہے۔ لیکن یہ گرفت نرمی سے کی جائے جیسا کہ فاضل مقالہ نگار علامہ شاہ حسین گردیزی نے گرفت فرمائی ہے۔ ہر انسان کو اپنے نفس سے محبت ہوتی ہے جو ساری برائیوں کی اصل ہے۔ کبھی کبھی انسان اپنی انا کی خاطر ادب کی ہر حد کو پار کر جاتا ہے اس لئے نرمی اور ملاطفت کی ضرورت ہے اور یہ حضور انور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت ہے جس کا قرآنِ حکیم میں ذکر موجود ہے۔

اللہ تعالیٰ حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (م ۵۰ھ تا ۱۳۵ھ) کی قبر شریف کو نور سے معمور فرمائے کہ انہوں نے پہلی صدی ہجری کے نصف آخر دوسری صدی ہجری کے نصف اول میں سورہ فتح آیت نمبر ۲ کا ایسا ترجمہ کیا جو ہر دل کو بھا گیا یعنی ''ذنب'' کو امت سے نسبت دی۔ یہ سب کچھ عربی قواعد وضوابط کے مطابق کیا جس کا ذکر بڑی تفصیل کے ساتھ فاضل مقالہ نگار علامہ شاہ حسین گردیزی نے کیا ہے۔ جو بات مسلمہ قواعد وضوابط کے مطابق ہو ہرگز ہرگز رد نہیں کی جا سکتی۔ قرآنِ حکیم کی ایک آیت میں ''استغفر لذنبک'' (سورۂ محمد، آیت نمبر ۱۹) کا ترجمہ اسی قاعدہ کے مطابق کیا گیا ہے۔ اس آیت کریمہ میں ''ذنب'' کی بظاہر حضور انور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نسبت کو قبول نہیں کیا گیا بلکہ عربی قواعد کے مطابق امت سے نسبت دی گئی ہے۔

حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وہ شخصیت تھی جس نے حضور انور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت کرنے والوں کی زیارت کی، اس سے بڑی سعادت اور کیا ہوگی؟ پچاسی سال کی عمر شریف پائی، علم فقہ، علم حدیث اور علم تفسیر میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ شب زندہ دار تھے، غریبوں اور مسکینوں کے ساتھ بیٹھتے تھے، ان کو تعلیم دیتے اور احادیث شریفہ بیان فرماتے۔ عمر رسیدہ، صاحب علم وفضل، متقی و پرہیز گار، عابد و زاہد شخصیت تھے۔ آخیر عمر میں نسیان کی وجہ سے کسی روایت میں سہو ہو جاتا ہے تو اس کی پوری شخصیت مجروح نہیں ہوتی کیونکہ اس وقت سہو کا سبب موجود ہے اس لئے حضرت رازی نے اُن کو ثقہ لکھا ہے اور امام مالک نے ان سے روایت کی ہے۔ پھر یہاں جو مسئلہ زیر بحث ہے اس کا تعلق تفسیر سے ہے نہ کہ روایت سے، تفسیر بھی انہوں نے نقل نہیں کی بلکہ عربی قواعد کے مطابق خود کی ہے۔ بعض کے نزدیک یہ دوراز کار تاویل ہے لیکن ادب کی خاطر دوراز کار تاویل سہی مگر یہ ان دلائل قاہرہ سے بہتر ہے جس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان گھٹتی ہو۔

حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ذنب کی امت کی طرف نسبت کر کے بہت سے فتنوں کا سد باب کر دیا ہے۔ اسلام میں سارے فتنے عظمت مصطفیٰ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کو گھٹانے ہی سے پیدا ہوئے۔ حضرت عطاء خراسانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ادب نے ہی مجبور کیا کہ وہ آیۃ کریمہ کا یہ ترجمہ کریں۔ ان کے عشق ومحبت نے گوارا نہ کیا کہ وہ ذنب کو حضور انور ﷺ سے نسبت دیں۔ یہ ترجمہ وتفسیر ان کی پاک باطنی کی بھی دلیل ہے۔

ماضی قریب میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے سورۂ فتح کی آیت نمبر ۲ کا ترجمہ کرتے ہوئے حضرت عطاء بن عبداللہ خراسانی تابعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی پیروی فرمائی کیونکہ آپ فقیہ بھی ہیں، محدث بھی ہیں اور مفسر بھی ہیں۔ آپ کے زمانے میں گستاخانِ رسول نے سر اُٹھایا تھا ان کی سرکوبی کے لئے یہ ترجمہ تریاق واکسیر کا حکم رکھتا ہے۔

علامہ سید شاہ حسین گردیزی نے اپنے مؤقف کی تائید میں بعض نئے دلائل بھی پیش کئے ہیں اور جزئیات پر بھی سیر حاصل لکھا ہے جو موضوع پر ان کی مضبوط گرفت کی دلیل ہے۔

اگر توفیق الٰہی شامل حال رہی تو فقیر ''فتح مبین'' کے عنوان سے اس موضوع پر مستقل مقالہ قلم بند کرے گا۔

معروف ادیب و دانشور خواجہ رضی حیدر صاحب لکھتے ہیں:

کسی موضوع کی تحقیق میں اس قدر انہماک اختیار کرنا کہ اُس موضوع پر تحقیق مزید کے تمام گوشے معدوم و پامال ہو جائیں جہاں کسی محقق کی محققانہ بصیرت کا مظہر ہوتا ہے وہاں اس بات کا بھی پتہ دیتا ہے کہ محقق نے صرف اصول تحقیق کو ہی پیش نظر رکھ کر تحقیق کا حق ادا نہیں کیا ہے بلکہ اس موضوع کی وضاحت اور صراحت کے لئے وہ اُن علوم سے بھی بخوبی واقف ہے جو معنوی اعتبار سے موضوع کو تقویت دیتے ہیں مگر اُن کی حیثیت علیحدہ سے خود ایک موضوع کی سی ہوتی ہے۔ دراصل کسی ایسے مسئلہ کے حوالے سے کسی نتیجہ پر پہنچنے کے لئے جو اختلافی اور مبہم بھی ہو ضروری ہوتا ہے کہ پہلے مسئلہ اور موضوع کے پھیلاؤ کا جائزہ لیا جائے اُس کے بعد نتائج کے حصول کے لئے پھیلاؤ کو اپنی رائے کے حق میں سمیٹا جائے۔ یہ طرزِ تحقیق مسلمانوں میں چودہ سو سال سے رائج رہا ہے اور خصوصاً فقہاءِ کرام نے اس میں کمال حاصل کیا ہے۔ انہوں نے تو بسا اوقات تصوراتی استفسارات کے تعاقب میں تحقیق کے ایسے کمالات دکھائے ہیں کہ تصور کی تجسیم کر دی ہے۔ یہاں ایک بین السطور ابہام کی وضاحت ضروری ہے اور وہ یہ کہ اخذ و استنباط کی صلاحیت کے بغیر فہم معانی تک رسائی ممکن نہیں۔ قرآن و حدیث اور اجماع و قیاس کی روشنی میں کسی موضوع پر غور و فکر اور پھر کسی نتیجہ تک رسائی اگرچہ ایک اجتہادی عمل ہے لیکن اس عمل میں الفاظ و عبارت سے فہم معانی اور تعین مراد بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ متقدمین فقہاء نے قرآنِ کریم اور احادیث سے معانی و مراد کے تعین کے لئے صرف اُن طریقوں کو قابل اعتناء تصور کیا ہے جو اصول و تجربے کی روشنی میں صحیح معانی اور مراد تک پہنچنے میں تعین کا درجہ رکھتے ہوں۔ بسا اوقات لغوی معنی لازمی نہیں ہوتے ہیں اس لئے وہ محققین جو لغوی معنی تک محدود ہو جاتے ہیں اُن کی تحریر میں غلط تشریح اور کاذب استدلال کا وقوع لازمی ہو جاتا ہے۔

عقائد کی بحث ہو یا مسائل کی۔ اپنے مؤقف کا اثبات ہو یا اشکالات کی جواب دہی کوئی محقق اُس وقت تک اپنے مقاصد حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ معنٰی میں غور وفکر اور تدبر کو اپنا رہنما نہ کرے۔ اس تمام گفتگو کا مقصد دراصل مفتی سید شاہ حسین گردیزی کے اُس مقالہ پر اظہارِ خیال کرتا ہے جو ''مغفرت ذنب'' کے عنوان سے رسالہ ''فقہ اسلامی'' میں شائع ہوا ہے۔ اس مقالہ میں سورۂ فتح کی آیت نمبر۲ میں آنے والے کلمہ ''ذنبک'' کے مفہوم و معانی پر بحث کی گئی ہے کیونکہ بعض مفسرین سے اس آیت مبارکہ کے ترجمہ میں ایسا سہو ہوا ہے اور انہوں نے ''ذنب'' کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے جبکہ مسلمانوں کا صدیوں سے یہ عقیدہ ہے کہ انبیاء معصوم عن الخطاء ہوتے ہیں اور اگر کسی نبی کو گناہ گار تصور کیا جائے تو یہ تصور بھی گناہ ہے۔ ایسی صورت میں اگر کسی آیت کریمہ سے یہ مطلب اخذ کیا جائے کہ نعوذ باللہ نبی آخر الزماں کی نسبت سے اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ ''آپ کی اگلی پچھلی سب خطائیں معاف کر دی جائیں گی۔'' تو یہ ترجمہ کی غلطی نہیں بلکہ ایک ایسا مذموم اقدام ہے جس سے ایمان ساقط ہو سکتا ہے۔ چند فقہاء اور مفسرین کے علاوہ اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی مولانا احمد رضا خان نے بھی اس آیت کریمہ کے دوسرے حصہ کا ترجمہ اس طرح کیا ہے کہ ''تا کہ اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سبب سے گناہ بخشے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اگلوں اور پچھلوں کے۔'' اس ترجمہ سے یقیناً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت ذنوب کی نفی ثابت ہے اور یہی حق ہے۔ ہماری سمجھ سے یہ بات بالاتر ہے کہ وہ افراد جو کسی سبب سے یا اپنے علم کی بنیاد پر علماء وفقہاء کے منصب پر فائز ہیں اور جن کا کام ہی شرعی اشتباہات اور اشکال کو دور کرنا، عامۃ المسلمین کی رائے کو راست سمت میں متعین کرنا اور قرآن وحدیث کے حوالے سے کسی بیرونی جارحیت کا دفاع کرنا ہے وہ کس طرح قرآن کو تاویل سے پاژند بنانے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ اس قسم کے مذموم اعمال انگریزوں کے ہندوستان پر اقتدار قائم ہونے کے بعد سے ہی علماء کا ایک مخصوص طبقہ شعوری طور پر انجام دیتا رہا ہے۔ اُس نے توحید پرستی کی آڑ میں انبیائے ماسبق تو کجا حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں بھی ایسی شدید گستاخیاں کی ہیں کہ ان گستاخیوں کو نہ صرف کفر تصور کیا گیا بلکہ بعض علمائے حق نے اپنی دینی

حمیت کے اظہار میں اُن پر کفر کے فتوے بھی جاری کیے۔ مگر اس کے باوجود انہوں نے اپنی کتابوں سے نہ ان گستاخیوں کو حذف کیا اور نہ ہی بالا علان تجدید ایمان کی۔ یہی نہیں بلکہ ان کے اخلاف و متبعین اب بھی ان گستاخیوں کے حق میں جواز اور دلیل لانے سے گریز نہیں کرتے ہیں۔ یقیناً یہ صورتِ حال علمائے حق کے لئے نہ جب قابل قبول تھی اور نہ اب ہے۔

وہ گزشتہ ڈیڑھ سو سال سے ان نام نہاد علماء کی دریدہ دہنی اور کذب بیانی کا تعاقب کر رہے ہیں تا کہ امت مسلمہ کسی مغالطہ کا شکار نہ ہو۔ افسوس ناک بات یہ ہے کہ بعض وہ علماء بھی جو خود کو علمائے حق کا متبع اور جانشین کہلواتے ہیں اور اسی وسیلے سے مدارس و مساجد سے وابستہ ہیں روشن خیالی، علمی تکبر اور ہیرو بننے کی خواہش کے اسیر بلا تحقیق ایسے مؤقف کا اظہار کرنے لگے ہیں جو کسی طرح بھی جائز اور روا نہیں ہے۔ ایسے ہی ایک عالم اہلسنّت نے مذکورہ آیت کریمہ کے حوالے سے صحیح مسلم کی شرح میں جو موقف اختیار کیا ہے وہ علم کے اظہار سے زیادہ کذب کے اشتہار کی صورت اختیار کر گیا ہے۔ دقیقہ سنجی اور بال کی کھال نکالنا اگرچہ تحقیق کا جزوِ لازم ہے لیکن بے سروپا تحقیق اور اُس تحقیق کو دوسروں کے لئے نہ صرف تشکیک کا سبب بنانا بلکہ دوسروں کے ایمان کو خطرے میں ڈالنا کسی ایسے محقق اور محدث کا فعل نہیں ہو سکتا جو ایمان اور عقائد کی جزئیات سے مکمل طور پر آگاہ ہو۔

مفتی شاہ حسین گردیزی نے اس آیت کریمہ کے اصل مطالب، معانی اور مراد تک پہنچنے اور اسے ازروئے قرآن و حدیث ثابت کرنے کے ضمن میں جو تحقیق کی ہے اور جس طرح اصول و افکار کی روشنی میں جواز و استدلال لائے ہیں وہ اس قدر جامع، بصیرت افروز اور مجتہدانہ ہے کہ عقل سلیم اس سے انحراف و انکار کی اجازت نہیں دیتی۔ مفتی شاہ حسین گردیزی عربی زبان کے قواعد لغوی سے مفاہیم و معانی تک رسائی اور محکمات و قیاسات کے ربط باہمی سے مفاہیم و معانی کی جامعیت اور دلیل قوی کے اظہار پر کمال قدرت رکھتے ہیں۔ کسی ایک آیت کریمہ کے مطالب حقیقی کی وضاحت میں جس دیدہ ریزی اور عالمانہ مشقت کا مظاہرہ مفتی شاہ حسین گردیزی نے کیا ہے اُس کی توقع فی زمانہ سکہ رائج الوقت اُن نام نہاد علماء سے عبث ہے جنہوں نے دین کی نمائندگی کے درجہ پر خود کو فائز کر کے خود پر دنیاوی

روزگار اور امارت کا دروازہ کھول لیا ہے۔

مغفرتِ ذنب'' کے مسئلہ پر مفتی شاہ حسین گردیزی کا یہ مقالہ جو آئندہ کتابی صورت میں بھی شائع ہونا چاہئے، مجھ ناچیز کی رائے میں حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔ انہوں نے اس آیت کے ترجمہ میں غلطی کے امکان کے اسباب پر بھی بحث کی ہے اور لفظِ ذنب کے حقیقی وصحیح مفہوم کو متعین کرنے کی بھی سعی بلیغ کی ہے۔ اس مقالہ میں جن ٹھوس دلائل اور مثبت طرزِ تحقیق کا مظاہرہ کیا ہے اُن کی شان اور تاثیر میں مفتی شاہ حسین گردیزی کے انداز تحریر نے مزید اضافہ کر دیا ہے۔ دیکھا یہ گیا ہے کہ مفتیانِ کرام یا علماء عظام کی تحریریں عموماً الجھی ہوئی اور بوجھل ہوتی ہیں۔ اُن میں شگفتگی، روانی اور مطالعاتی کشش کا اہتمام نہیں ہوتا جس کی بناء پر موضوع سے دلچسپی رکھنے والے عام قارئین بھی دورانِ مطالعہ الجھتے رہتے ہیں۔ مفتی شاہ حسین گردیزی کی تحریر کی خوبی یہ ہے کہ ادق ہوتے ہوئے بھی اپنی ایک واضح وضاحت رکھتی ہے۔ انہوں نے موضوع کے دقیق تجزیے کے ساتھ شاعرانہ عبارت آرائی کا التزام بھی کیا ہے جس سے اُن کی نثر کا حسن بڑھ گیا ہے۔ وہ الفاظ کے استعمال میں فراخ دلی کا مظاہرہ کرتے ہوئے بھی معنویت کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتے یعنی وہ عبارت اور معنویت کو متحد رکھتے ہیں جو یقیناً نثر نگاری کا ایک وصف خاص ہے۔ یہاں ایک بات جو قابل ذکر ہے وہ یہ کہ مفتی شاہ حسین گردیزی نے اپنے مؤقف کی تائید میں لب ولہجہ کی شائستگی کو ملحوظ رکھتے ہوئے گفتگو کو اس طرح آگے بڑھایا ہے کہ کہیں کسی کی توہین اور بے ادبی کا گمان نہیں ہوتا۔ گویا انہوں نے شخصیت اور موضوع کے درمیان ایک ایسی حد کھینچ رکھی ہے جس کو لمحۂ تعریض و تعدیل میں پھلانگا نہیں جا سکتا۔ تردیدی تحریروں میں عموماً ناشائستہ زبان استعمال کی جاتی ہے اور اس میں وہ علماء بھی شامل ہیں جو ''اخلاق نبوی'' پر اپنی گفتگو اور تحریروں میں اصرار کرتے ہیں۔ وہ موضوع سے زیادہ اپنے مخالف یا مقابل کی شخصیت کی بیخ کنی اور تذلیل پر توجہ دیتے ہیں جو کسی صورت میں بھی علماء کو زیب نہیں دیتا ہے۔ مفتی شاہ حسین گردیزی نے جن علماء کے مؤقف کا تعاقب کیا ہے اُن کے مؤقف تک ہی خود کو محدود رکھا ہے۔ شخصیت کو زیر بحث نہیں لائے ہیں۔ یہ ایک مہذب اور صحت مند رد یہ ہے جس کا اعتراف بہرحال کرنا ضروری ہے۔

مفتی شاہ حسین گردیزی نے ایک بہت قریب وقدیم، بہت وقیع اور بہت نازک مسئلہ پر پیش نظر تحقیقی مقالہ لکھ کر ایک بہت اہم دینی خدمت انجام دی ہے۔ ایسی خدمت جس کا اجر و ثواب یہاں بھی اور وہاں بھی ہمیشہ جاری رہے گا۔ اللہ تعالیٰ ہمیں نہ صرف دین کی صحیح تفہیم کی توفیق عطا فرمائے بلکہ ہماری دینی حمیت وحکمت کو عصمتِ انبیاء اور مقامِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم سے پیوست ومتحد فرمادے۔ (آمین)

ڈاکٹر نور احمد شاہتاز شیخ زید اسلامک سینٹر جامعہ کراچی:

اور اب ایک دفعہ پھر ڈاکٹر نور احمد شاہتاز کی وہ تحریر ملاحظہ کیجئے جو انہوں نے الذنب فی القرآن مکمل کو ملاحظہ کرنے کے بعد رقم کی۔ وہ لکھتے ہیں:

زیرِ نظر کتاب حضرت علامہ مفتی سید شاہ حسین گردیزی دامت برکاتہم کی طرف سے ان کے وقیع مقالہ مغفرت ذنب اور اس پر بعض علمی اضافات پر مشتمل ہے۔ مغفرتِ ذنب پر ان کے مقالہ کی اشاعت کے بعد مختلف حلقوں سے تحسین کی گئی۔ حضرت علامہ غلام رسول سعیدی دامت برکاتہم نے جو مغفرت ذنب کے حوالہ سے اس مؤقف کے حامی ہیں کہ آیت طیبہ **لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر** میں ذنب کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرنا ہی صواب وثواب ہے اور اس میں کسی تاویل کی گنجائش نکالنا یا تقدیر مضاف ماننا درست نہیں، ان کی جانب سے بھی بعض اشکالات بلاواسطہ اور بعض بالواسطہ شائع کرائے گئے۔ علمی بحث ومباحثہ ایک اچھی روایت ہے جب کہ اس سے اچھے نتائج اور درست نتائج حاصل کرنا مقصود ہو۔ ورنہ تو یہ بقول علامہ اقبال کار ملا فی سبیل اللہ فساد والی بات ہے۔

حضرت علامہ شاہ حسین گردیزی کو ان کے مقالہ کی اشاعت کے بعد اس مقالہ کے حوالہ سے جو اعتراضات اور اشکالات علامہ سعیدی کے حلقہ سے موصول ہوئے، خواہ ان کا تعلق نفس مسئلہ سے تھا یا ضمنی معاملات سے، مفتی صاحب نے ان اشکالات کے مفصل اور محقق جوابات مرتب کیے ہیں اور مغفرت ذنب والے اپنے مقالہ کے ساتھ انہیں کتابی صورت میں الذنب فی القرآن کے نام سے شائع کرنے کا اہتمام کیا ہے۔

بات گو اتنی سی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت ذنب کرنا یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی بھی درجہ میں مذنب خیال کرنا صحیح ہے یا نہیں، اور اس کا جواب مختصر ترین الفاظ میں ہو سکتا ہے مگر علامہ سعیدی نے اپنی شرح صحیح مسلم میں اس مسئلہ کو جس انداز سے بیان کیا ہے اس سے عقیدہ اہلسنّت کی مخالفت لازم آتی ہے اور اپنے مؤقف کو ثابت کرنے کے لئے علامہ سعیدی نے جو دلائل قائم کئے ہیں ان سے تنقیص و توہین رسالت کا پہلو نکلتا ہے، اس لئے اصلاح کی جانب توجہ مبذول کرانے کی ضرورت محسوس کی گئی۔ چنانچہ علامہ شاہ حسین گردیزی نے اصلاح کی جانب دلائل سے توجہ دلانے کی بھرپور کوشش کی۔ ان کی اس کوشش میں انہیں کامیابی بھی حاصل ہوئی ہے کہ اعلیٰ حضرت عظیم البرکت فاضل بریلوی رحمۃ اللہ علیہ کے ترجمہ کنزالایمان میں جہاں زیر بحث آیت کا حضرت عطا خراسانی کے تتبع میں اعلیٰ حضرت نے یہ ترجمہ کیا ہے (تاکہ اللہ تمہارے سبب سے گناہ بخشے تمہار اگلوں اور تمہارے پچھلوں کے) علامہ سعیدی نے شرح صحیح مسلم کی جلد ۶ کے مختلف صفحات میں اپنی تحریر میں اس کے بارے میں لکھا تھا ''یہ ترجمہ صحیح نہیں'' اب اسے صحیح مانتے ہوئے ''مرجوح'' قرار دیا ہے۔

علامہ سعیدی نے مفتی سید شاہ حسین گردیزی صاحب کے مضمون مغفرت ذنب پر حضرت عطاء خراسانی کے حوالہ سے جو کچھ لکھا تھا اس کا جواب بھی زیر نظر کتاب میں آ گیا ہے۔ حضرت عطاء خراسانی کی شخصیت ان کے علمی مرتبہ و مقام، محدثین کے ہاں ان کی عظمت اور ان کی جلالت علمی کو واضح کر کے مفتی سید شاہ حسین گردیزی صاحب نے بلاشبہ خیر القرون کے دوسرے دور کے ایک عظیم فرد کی عزت و آبرو کی حفاظت میں اپنا ساداتی کردار ادا کر کے یقیناً اجر و ثواب پایا ہے۔

زیر نظر کتاب کے اہم مباحث میں اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قیاسی اجتہادات اور حدیث و قرآن کے مقابلہ میں اقوال صحابہ کو ترجیح حاصل ہونے جیسے بعض نازک اور حساس امور کو بھی چھیڑا ہے۔ اور علم اصول کی روشنی میں اقوال صحابہ و تابعین اور بعض اخبار آحاد وغیرہ پر بھی مدلل گفتگو کی ہے۔ انہوں نے اس کتاب میں ایک بار پھر اپنے مؤقف کے اثبات میں دلائل کے انبار لگا دیئے ہیں مگر میں نے پہلے بھی ان سے عرض کیا تھا اور اب بھی

میرا یہی خیال ہے کہ یہ دور غالباً کسی کو دلیل سے قائل کرنے کا نہیں۔ لوگ دلیل کی بات قبول ہی نہیں کرتے ورنہ یہ نوبت ہی نہ آتی۔

مجھے قوی امید ہے کہ علامہ گردیزی کے ان دلائل کی طرف بھی حسب سابق توجہ کرنے یا انہیں قبول کرنے کی کسی کو کم ہی توفیق ہوگی، ہاں البتہ کفر کا کوئی نیا فتویٰ ضرور داغا جائے گا۔ میرا علامہ گردیزی کو یہ مشورہ ہے کہ وہ اس مسئلہ کو اب اللہ اور اس کے رسول پر چھوڑ دیں۔ انہوں نے اتمام حجت کرنے کا حق ادا کر دیا، لیکن اگر وہ اپنے مؤقف کو منوانے کے لئے مصر ہی ہیں تو دلائل کی قوت کی بجائے ویسی قوت تلاش کریں جیسی فی زمانہ رجوع کرانے اور مؤقف منوانے کے لئے سکہ رائج الوقت کے طور پر رائج ہے اور جس کا ہر کوئی طوعاً یا کرھاً احترام کرتا ہے......

لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک کے صحیح ترمعنی ومفہوم کے تعین کے حوالہ سے جو بحث چلی تھی وہ علمی بھی تھی اور تحقیقی بھی، مگر افسوس کہ بعض شرپسند عناصر کے دخل در معقولات کی بناء پر اس خالص علمی بحث کو عوامی، سطحی اور پھر اخلاقی سطح سے بھی گری ہوئی زبان دے کر اسے ایک ایسا مسئلہ بنا دیا گیا جس سے کفر کی توپیں حرکت میں آ گئیں اور اہلسنت کے علماء کو دو واضح گروہوں ''ذنبی اور غیر ذنبی'' میں تقسیم کیا گیا۔

علامہ سعیدی نہایت شریف اور سیدھے سادھے آدمی ہیں۔ راقم نے ایک عرصہ ان کی شفقتوں میں گزارا، وہ شاطرانہ ذہن کے ہرگز مالک نہیں، دراصل اس شاطرانہ چال کے پیچھے کچھ ایسے مفاد پرست عناصر تھے جنہیں مناصب کے حصول اور منافع کے وصول کے سلسلہ میں اپنے تعلقات دیگر فرقوں سے استوار رکھنے اور اہل سنت کے غالی سنی لوگوں کے خلاف بھڑاس نکالنے کے لئے بھی اسے استعمال کرنا تھا۔ چنانچہ ان لوگوں نے چلمن کے پیچھے بیٹھ کر اپنے چہروں پر مکروہ لبادے اوڑھ کر، حضرت علامہ سید سعادت علی قادری، حضرت علامہ سید یوسف شاہ صاحب بندیالوی، حضرت علامہ سید شاہ تراب الحق قادری دامت برکاتہم جیسے مخلصین اہل سنت سے اپنی دیرینہ بغض وعداوت کی بناء پر ان کی تذلیل کرنے کو عین ثواب جانا اور سادات کرام کے تمام تر احترام کو بالائے طاق رکھتے ہوئے شرانگیزی اور دشنام طرازی

کا ہر حربہ استعمال کیا۔ اسی طرح مغفرت ذنب کے مسئلہ میں حضرت علامہ مفتی سید شاہ حسین گردیزی اور ان کے مؤقف کے حامیوں کے خلاف کفر کے فتاویٰ صادر کرا کے اپنی جہالت اور علم دشمنی کا ثبوت دیا۔ جس شخص نے پردہ کے پیچھے رہتے ہوئے یہ سارا ڈرامہ ترتیب دیا اور مفتی سید شاہ حسین گردیزی کے مؤقف کی تائید کرنے والے علماء کو فون کے ذریعہ اور اپنے غنڈوں کو بھیج کر دھونس اور دھمکیوں سے مرعوب کرنے کی کوشش کی، انہیں اتنی توفیق نہ ہوئی کہ وہ مسئلہ مذکورہ کی کسی ایک دلیل کا جواب دے سکیں یا اس مسئلہ کے حوالہ سے پیش کردہ دلائل کو دلیل سے رد کر سکیں۔ چونکہ یہ کام علمی تھا اور جہاں علم ادھار اور مستعار ہو وہاں اسی طرح کے حربوں سے اپنی برتری منوانے کا بوجھلی نظام ہوا کرتا ہے۔

حیرت کی بات یہ ہے کہ کفر کے فتویٰ صادر کرانے والے ملاؤں کو یہ بھی یاد نہ رہا کہ کافر کے پیچھے نماز نہیں ہوتی، اور انہوں نے ایک بھرے مجمع میں ایک ایسے ہی عالم کے پیچھے نماز جنازہ ادا کی جسے وہ علامہ گردیزی کی تائید کرنے کے جرم میں کافر قرار دے چکے تھے۔ جس سے یہ بات از خود ثابت ہوگئی کہ کفر کا فتویٰ غلط تھا اور محض دشنام طرازی اور اصل مسئلہ سے توجہ ہٹانے کی خاطر یہ ایک چال تھی۔

یہ بات طے ہے کہ مستقبل کا تاریخ نگار یہ بات لکھے بغیر نہ رہ سکے گا کہ روشنی اور روشن خیالی کے اس دور میں بھی بعض علماء اپنے نبی کے ذنوب کی قرآن سے بخشش ثابت کرکے انہیں مذنب منوانے کی سعی کرتے رہے اور بعض نے دفاع عصمت نبی کی خاطر دلائل جمع کرنے میں اپنے دن اور راتیں ایک کر دیں۔ اور ہر ایک نے وہ کام کیا جو اس کے حصہ میں تھا۔ **"وللناس فی ما یعشقون مذاهب"**۔

محترم جناب اقبال احمد فاروقی ایڈیٹر ''جہانِ رضا'' لکھتے ہیں:

مفتی سید شاہ حسین گردیزی صاحب جس علمی انداز میں اپنا نقطہ نظر بیان کرتے ہیں وہ ہمارے علماء میں پسندیدہ ہے۔ اب انہوں نے مغفرت ذنب پر اپنا عالمانہ اور تحقیقی نقطہ نظر پیش کیا ہے۔ مجھے ان کا یہ انداز بہت پسند آیا۔ انہوں نے عالمانہ اور تحقیقی راہ اختیار کی۔ میں

نے ان کے جو صفحات پڑھے لطف آیا۔ مجھے یہ اجازت دیں کہ میں اعتراف کروں کہ واقعی یہ مقالہ میرا ''من پسند'' مقالہ ہے۔

جناب پروفیسر ڈاکٹر علامہ جلال الدین نوری جامعہ کراچی سے تحریر فرماتے ہیں:

مجلّہ فقہ اسلامی کا مغفرتِ ذنب نمبر موصول ہوا۔ از اول تا آخر مطالعہ کیا۔ اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ محترم علامہ مفتی سید شاہ حسین گردیزی مدظلہ نے جو کئی کتابوں کے مصنف محقق، مترجم و محشی اور مفتی بھی ہیں اس اہم موضوع پر محققانہ و عالمانہ نکتہ نظر پیش کر کے واضح کر دیا ہے کہ آیت **ما تقدم من ذنبک وما تاخر** سے حضور سراپا نور صلی اللہ علیہ وسلم کے مغفور الذنب ہونے کا کوئی منفی پہلو نکل سکتا ہی نہیں۔

اس طرح معروف تابعی حضرت عطاء خراسانی کی روایات مستندہ ہیں اور اکثر محدثین نے مصدقہ بھی لکھا ہے، آیت مذکورہ بالا کے بارے میں محترم شاہ حسین گردیزی مدظلہ کی تحقیق سے جمہور علماء اہل سنت اور اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی علمی تحقیق کو علمی توثیق حاصل ہوگئی ہے۔ **فجزاہ اللہ احسن الجزاء۔**

ڈاکٹر سید محبوب الحسن شاہ بخاری، شعبہ فلسفہ جامعہ کراچی سے لکھتے ہیں:

حضرت علامہ مفتی شاہ حسین گردیزی کا مقالہ ''مغفرت ذنب'' جو کہ مجلّہ ''فقہ اسلامی'' میں شائع ہوا۔ آپ نے انتہائی دقیق مسئلہ پر بہت عمدگی سے قلم اُٹھایا اور نازک موضوع پر اظہارِ خیال کے لئے روایتی انداز اختیار کرنے کے بجائے اس کے ادبی پہلو، مختلف علوم و فنون مثلاً فقہ و اصول فقہ، حدیث و اصول حدیث، تفسیر و اصولِ تفسیر، علم لغت و ادب، علم صرف و نحو، علم معانی و بیان، علم کلام اور فن جرح و تعدیل کے ذریعے اپنے مؤقف کو پیش کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کی اس سعی و کوشش کو قبول فرمائے اور انہیں مزید دینی بصیرت عطا فرمائے۔

حضرت شاہ صاحب کا یہ مقالہ علمی شغف رکھنے والوں کے لئے ایک اہم اثاثہ ہے اور طالبانِ علم کو یہ باور کرا رہا ہے کہ علم اس قدر پختہ اور گہرا ہونا چاہئے اور یہ صرف زمانہ ماضی کے لئے خاص نہیں ہے بلکہ دورِ حاضر میں بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔

علم دین سمجھنے کے لئے میں نے بھی ''سات سالہ'' کورس کیا ہے۔ لیکن اس مقالہ کے پڑھنے سے معلوم ہوا کہ ہم نے جو کورس کیا ہے وہ سطحی ہے۔ صرف کی گردانیں، نحو کے قواعد اور اصول فقہ کے قواعد رٹ لینے سے علم سطحی ہی رہتا ہے۔ سطح کے نیچے کتنی گہرائی ہے اس کا اندازہ نہیں ہو پاتا۔ یہ مقالہ طالبانِ علم کو یہ دعوت دیتا ہے کہ وہ اپنے اندر ''بصیرت'' پیدا کرنے کے لئے حضرت شاہ صاحب جیسی ''علمی گہرائی'' پیدا کریں۔

یہ علم کی گہرائی ہی ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے مخالفین کا رد کرتے ہوئے انداز تخاطب عالمانہ رکھا اور بات دلیل تک محدود رکھی جس سے ان کی نسبی شرافت و کرامت کا اظہار بھی ہوتا ہے۔

میری ناقص رائے میں یہ مقالہ اہل علم میں نیا جوش و ولولہ پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کرے گا۔ اور علم میں تعمق اور گہرائی پیدا کرنے کے جذبہ کو ہمیشہ مہمیز لگاتا رہے گا۔

دارالعلوم نعیمیہ کراچی کے فاضل اور جامعہ کراچی کے ریسرچ اسکالر محمد کامران قریشی لکھتے ہیں:

ہم جس دور میں اپنی حیات مستعار کے دن پورے کر رہے ہیں وہ من حیث المجموع دینی علوم، دینی مزاج، اسلامی افکار اور اخلاقی اقدار کے اعتبار سے ارتقاء کا نہیں تنزل کا دور ہے۔ اور یہ بات باعث تشویش ہے کہ اس دور میں انبیاء کرام کی وراثت کے دعویدار اور جبہ و دستار سے ہمکنار حضرات بھی علم و آگہی اور عمل و تقویٰ سے تہی دامن ہیں۔ مال و دولت اور زمین و زر کے حصول میں پیش پیش ہیں۔ عالی شان اور بلند و بالا عمارات اور محلات کی تعمیر و تزئین میں مشغول ہیں۔ ایک کے بعد ایک محل کھڑا کیا جا رہا ہے اور یہی ان کی معراج قرار پا چکی ہے۔

ایسے میں اگر کوئی علمی شخصیت دین اور علم دین کے فروغ کا چراغ جلا کر بیٹھی ہوئی ہے۔ شب و روز علم کے نور کی اشاعت میں مصروف ہے اور نورِ رب سے زمین کو روشن کر رہی ہے۔ محلات اور محلاتی سازشوں سے دور ہو کر علم دین کی ترویج میں لگی ہوئی ہے تو اس کا وجود اور اس کی سانسیں غنیمت ہیں۔ اس کی پذیرائی ہونی چاہئے اور اس کی اہمیت کو

تسلیم کیا جانا چاہیے۔

حال ہی میں ماہنامہ فقہ اسلامی کراچی میں محقق عصرِ رواں حضرت علامہ شاہ حسین گردیزی کا ایک علمی مقالہ ''مغفرتِ ذنب'' کے نام سے شائع ہوا ہے، جسے پڑھنے کے بعد آنکھیں کھلی کی کھلی رہ جاتی ہیں کہ علمی انحطاط کے اس دور میں اتنی عالمانہ اور باوقار تحریر بھی لکھی جا سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت شاہ حسین گردیزی صاحب دام الطافھم نے علومِ دین سے اپنی بساط کے مطابق علمی شہ پارے اور قیمتی موتی صفحات قرطاس پر اس انداز سے بکھیرے، جیسے رات میں آسمان دنیا پر ستارے بکھرے ہوئے اور پھیلے ہوئے ہوتے ہیں اور اتنے جید عالم ہونے کے باوجود طالب علمانہ انداز نمایاں نظر آتا ہے۔ نہ محدث ہونے کی مدعی اور نہ فقیہ ملت ہونے کے دعویدار۔ بس طالب علم ہونے پر فخر بھی ہے اور ناز بھی۔

حضرت شاہ صاحب دامت برکاتہم نے جن دقیق علمی مباحث کو تحقیق اور تسہیل کے پیرائے میں زیب قرطاس کیا ہے یہ آپ ہی کا حق تھا۔ دینی علوم وفنون میں سے ہر ایک کے دلائل اس مقالہ میں پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی کلمات ''من ذنبک'' کی تفسیر میں اس عالمانہ اور عارفانہ انداز سے بحث کی گئی ہے کہ طالب علم عش عش کر اٹھتے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اس مقالہ کی قدر و قیمت کو وہی علماء اور اسکالر سمجھ سکتے ہیں جو ان علوم وفنون سے متعلق ہیں۔

ہم مولانا غلام رسول سعیدی کے شکرگزار ہیں کہ انہوں نے اس مقالہ پر چند اعتراضات کیے ہیں، جن کے جواب میں حضرت شاہ صاحب مدظلہ نے دوبارہ قلم کو حرکت دی اور چند مزید مسائل پر شرح وبسط سے لکھا خصوصاً خبر واحد اور عطف کی بحث میں ان کے قلم نے ایسے موتی سپرد قرطاس کیے جن سے دلوں کے جنگل بھی روشن ہو گئے۔

حضرت شاہ صاحب مدظلہ نے حدیث شفاعت کی تشریح جس انوکھے انداز سے کی وہ بڑی عجیب وغریب ہے۔ آج تک ہم یہ سنتے آئے ہیں کہ تمام انبیاء کرام قیامت کے روز پریشان ہوں گے اور عام علماء و واعظین اس انداز سے اس کو بیان کرتے تھے کہ جس سے حضرات انبیاء کرام کی تنقیص وتوہین کا پہلو نمایاں ہوتا تھا۔ اور لوگوں نے یہاں تک کہا کہ تمام انبیاء کرام کو اپنی اپنی فکر دامن گیر ہوگی۔ حالانکہ انبیاء کرام توجیھا فی الدنیا والآخرہ

ہوتے ہیں اور یہ تو وہ پاکیزہ نفوس ہیں جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے حضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کو فبھداھم اقتدہ کا حکم فرمایا ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے جس خوبی سے حدیث شفاعت کی تشریح و توضیح کی اور حضرات انبیاء کرام کی امتیازی خصوصیات کو بیان کیا اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے منصب ''شفاعت کبریٰ'' کو ''علت و سبب'' کی قید سے آزاد کیا۔ غور و فکر کے قابل ہے اور جو لوگ حضرات انبیاء کرام کے مراتب میں تقابل کرتے ہیں اور رب کائنات کے عطا کردہ احسانات کو ''اسباب و علل'' سے مقید کرتے ہیں ان کے لئے اس بیان میں ہدایت و نصیحت موجود ہے۔

حضرت شاہ صاحب دام ظلہ نے جس طرح منکرین عصمت انبیاء کرام کا رد کیا ہے اور اس موضوع پر جو انہوں نے دلائل و براہین قائم کئے ہیں وہ نئے بھی ہیں اور مضبوط و پختہ بھی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا غلام رسول سعیدی ان سے حواس باختہ ہو گئے اور تکفیر جیسے پست، گھٹیا اور ''ذہنی'' حربے استعمال کرنے لگے اور علماء کے اسی رویہ نے انہیں عوام میں ہدفِ تنقید اور نشانہ ملامت بنایا ہوا ہے اور حضرت شاہ صاحب دام ظلہ نے اس کے مقابلہ میں جس تحمل اور بردباری کا مظاہرہ کیا ہے وہ عالمانہ اخلاق اور بزرگانہ آداب کی وجہ سے لائق تحسین ہے اور ہم انہیں اس رویہ پر ہدیہ تبریک پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے مردانہ اور بہادرانہ کام کیا ہے اور پھر ان کے قلم کے نور نے مجھ ایسے نجانے کتنے متلاشیانِ حق کو ذہنی خلفشار سے محفوظ و مامون رکھا۔

اور آخر میں رب کائنات کے حضور دست بدعا ہوں کہ وہ شاہ صاحب کو صحت و عافیت کے ساتھ عمرِ دراز عطا فرمائے اور ان کی تدریسی و تحریری خدمات کو شرفِ قبولیت عطا فرمائے اور مجھ سمیت تمام طالبان حق کو ان جیسا ذوقِ علم اور ذوق دین عطا فرمائے۔ (آمین)

ملک کے بعض نامور شعراء نے مضمون ہذا پڑھنے کے بعد منظوم تائید وتوثیق فرمائی ہے ہم ان میں سے بعض حضرات کا منظوم کلام قارئین کی خدمت میں پیش کرتے ہیں تاکہ حق وصواب اور خطاء ونسیان میں حد فاصل مزید نکھر کر سامنے آ جائے اور مذبذبین کو تسکین و اطمینان ہو جائے۔

ممتاز شاعر، ادیب اور دانشور جناب عبدالقیوم طارق سلطان پوری لکھتے ہیں:

۷۸۶

۹۲

کتابِ مستطاب ''الذنب فی القرآن''

نتیجہ فکر واثرِ قلم

محقق اہل سنت، ادیب شہیر حضرت علامہ مولانا شاہ حسین گردیزی دامت فیوضہٗ بانی و ناظم دارالعلوم مہریہ، گلشن اقبال، کراچی

سالِ تصنیف : ۱۴۲۴ھ

۲۰۰۳ء

سالِ اشاعت : ۱۴۲۵ھ

۲۰۰۴ء

سالِ تحریر : ''رفعتِ تحقیق نو'' ۱۴۲۴ھ

''شانِ بزمِ باغِ عصمت'' ۲۰۰۳ء

سالِ اشاعت : ''نشانِ باغِ عصمت'' ۲۰۰۴ء

''آوازِ فضیلت حبیب الاوّل'' ۱۴۲۵ھ

قطعۂ تاریخ (سالِ اشاعت)

ہے سب سے بڑی پاک ذاتِ خدا
مقام اُس کے بعد اُس کے محبوب کا

گناہوں سے ہیں پاک کل انبیاء ہیں معصوم اعلیٰ تریں مصطفیٰ
طہارت کا پیکر ہے اُن کا وجود کہاں وہ، کہاں ارتکابِ خطا
وہ ہیں سید الطاہرینِ جہاں طہارت ہے اُن کی خرد سے ورا
کیا جس نے بھی اُس سے منسوب ذنب غلط اُس نے سوچا لکھا ناروا
ہیں کچھ شہ دماغانِ عصرِ جدید عجب فتنہ پرور عجب فتنہ زا
جو ہیں شافعِ مذنبین امم وہ مذنب ہیں خود، کیا ارے کیا کہا
ہے کیا اُس کی تحریر ایمان سوز محقق نے کچھ سوچا ہوتا ذرا
تعجب کی جا ہے یہ لکھتے ہوئے قلم اُس کا کانپا نہ وہ خود ذرا

○

مہِ اوجِ تحقیق شاہ حسین وہ اِک وردِ باغِ حبیب خدا
ادب کیش اُن کا ضمیر منیر ہے ذہن اُن کا الحمدللہ رسا
وہ قرآن کے بھی ہیں اسرار فہم حدیث نبی کے بھی رمز آشنا
حقایق کے اظہار میں صاف گو ہے شفاف ڈھنگ اُن کے تبیان کا
عمیق اُن کی فکر اُن کی غائر نظر کبھی بھی نہ حق کو چھپا کر رکھا
معلم، مفکر فقیہ و خطیب مقام اُن کا افتا میں بھی ہے بڑا
لکھا جس کسی نے بھی حق کے خلاف دلائل سے اس کا تعاقب کیا

○

یہ کنز معارف یہ عمدہ کتاب
یہ تھا کام اُسی مردِ حق کیش کا
یہ ہے کارِ خوب و وقیع و بہیں
یہ ہے کارنامہ یقیناً بڑا
ہے ذاتِ نبی دور تر ذنب سے
براہین سے اُس نے ثابت کیا
فراہم کئے اُس نے محکم ثبوت
لکھا جو وہ سنجیدگی سے لکھا
مؤثر یہ اسلوب تنقیح و نقد
یہ اندازِ تنقید ہے دل ربا
رکھی اُس نے ملحوظ شائستگی
کہ حساس و نازک یہ موضوع تھا
متانت سے اور ذمہ داری کے ساتھ
دفاعِ حقیقت کیا، مرحبا
بہ ایں جامعیت بہ ایں، شرح و بسط
ہوا کام کمتر ہی اِس نوع کا
کتاب مکرم کی تاریخ لکھ
سروشِ معظم نے مجھ سے کہا
معاً کی رقم از سر ''لاجواب''
یہ ہے ''مظہر عصمت مصطفیٰ''

۳۰ ۱۹۷۴ء

۳۰ + ۱۹۷۴ = ۲۰۰۴ء

ناچیز

محمد عبدالقیوم طارق سلطانپوری

حسن ابدال۔ ۱۵؍جولائی ۲۰۰۴ء

○

پیر طریقت مرشد حقیقت، صاحب عرفان و بصیرت، حضرت علامہ مولانا سید عمر دراز شاہ مشہدی، سیفی نے مضمون ''مغفرتِ ذنب'' پڑھنے کے بعد ارتجالاً یہ اشعار اپنے دست کرامت سے لکھے۔

شاہ حسین علامہ کی تصنیف عالی شان ہے
جس کا عنوان جلی الذنب فی القرآن ہے

عقلی و نقلی دلائل سے مرصع لاجواب
عصمتِ محبوب پر اللہ کی برہان ہے
سنیوں کے واسطے سرمایہ تحقیق ہے
ذنبیوں کے حق میں قہر خالق منان ہے
اثم و ذنب و رجس سے کل انبیاء معصوم ہیں
اس پہ ہے اجماع امت اور یہی ایمان ہے
منکرین بے بصیرت کو دیئے مسکت جواب
شاہ حسین گردیزی اپنے وقت کا سحبان ہے
''غنچۂ برہان حق'' ہے سال تصنیف کتاب
مشہدی سن دو ہزار و چار میری جان ہے

○

حضرت علامہ مشہدی دامت برکاتہم العالیہ نے فارسی کلام بھی ارسال فرمایا ہے جو یہ ہے:

شاہ حسین علامہ عزت مآب
نیست پیغمبر و ے دارد کتاب
گردش خونِ علی درہر رگش
سایہ ظل الٰہی بر سرش
حفظِ ناموسِ رسالت مقصد ش
خالقش محفوظ دارد از غمش
ذنب فی القرآن کتاب مستطاب
ہر جوابش مسکت است و لاجواب

عصمتِ محبوبِ رب العالمین
کرد ثابت بالدلائل، بالیقین

مہرِ تصدیق و حمایت بر کتاب
ثبت کردند عالمان ذی صواب

شاہ تراب الحق امامِ اہل حق
در حمایت از ھمہ بردہ سبق

فخرِ سادات و گروہ عالمان
شاہ یوسف شاہ مؤید شد براں

شاہِ سعادت شیرِ شیران علی
کرد تائیدش بالفاظ جلی

حضرتِ علامہ لاہوری شرف
کرد تائیدش زہے عزو شرف

○

کراچی کے ایک عالم دین، صوفی، شاعر اور ادیب حضرت مولانا محمد حفیظ نقشبندی لکھتے ہیں:

قطعہ تاریخ بر کتاب مستطاب موسوم بہ "الذنب فی القرآن"

قلمی شاہکار حضرت علامہ مولانا شاہ حسین گردیزی صاحب مدظلہ العالی مہتمم دارالعلوم مہریہ گلشن اقبال کراچی۔

"مَا حَصَل الذنب فی القرآن"

۴ ۲ ۴ ۱ ۵

عالم و فاضل اور محقق | شاہ حسین ہیں اہل بصیرت
دینی علوم میں رب نے ان کو | بخشی ہے کیا خوب مہارت
عشقِ نبی میں ڈوب کے لکھی | الذنب فی القرآن کی صورت
اس میں دیئے ہیں ٹھوس دلائل | کس میں ہے تردید کی ہمت
علم کے موتی خوب لٹائے | واضح کر دی اس کی حقیقت
دامن نہ اخلاق کا چھوڑا!! | اُن کو قلم پہ ہے یہ قدرت
یاد رہے گی ان کی کاوش | ہو گی وسیلہ روزِ قیامت
نارِ حسد میں جل گئے حاسد | خوش ہیں پڑھ کے اہل محبت
ذنب کی نسبت سوئے محمدؐ؟ | توبہ توبہ کیسی جسارت
شاہ ہدیٰ معصوم نبی ہیں | رب کرتا ہے ان کی حفاظت
ان کی شان گھٹا کر جو بھی | اپنا بڑھائیں قدو قامت
ایسی نازک بحث کو چھیڑا | آخر کیا تھی اس کی ضرورت
کہہ دو ان سے تم نہ سمجھے | میرے نبی کی شانِ رسالت
حضرتِ گردیزی کے ہاتھوں | رب نے ظاہر کر دی کرامت
آپ نے یوں قرطاس و قلم سے | خوب بیاں کی شاہ کی عظمت
دے کے حوالے اور بڑھا دی | شاہ خراسانی کی عظمت
رشک کناں ہیں سنی ان پر | خوش ہے روحِ اعلیٰ حضرت

کہہ دو حفیظؔ یہ سال رقم کا
''نقد دولت شمع ہدایت''

۴ ۲ ۴ ۱ ۵

حضرت مولانا محمد حفیظ نقشبندی مزید لکھتے ہیں:

بحضور پیر طریقت رہبر شریعت واقف رموزِ حقیقت حضرت علامہ
مولانا شاہ حسین گردیزی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

قطعہ

ذاکرِ ذاتِ خدا ہیں شاہ حسین ارفع خصال
اک مصنف بے بدل ہیں خطیب بے مثال
ہوں شریعت کے مسائل یا طریقت کے رموز
گتھیاں سلجھا رہے ہیں رات دن وہ باکمال

قطعۂ تاریخ طباعت کتاب ہذا

نتیجہ فکر

حضرت صاحبزادہ پیر فیض الامین فاروقی ایم اے، مونیاں شریف ضلع گجرات

''چشمۂ عرفان۔ الذنب فی القرآن''

۲۰۰۴ء

لائق صد آفریں ہیں پیر سید شاہ حسین
خوبیاں بخشیں خدا نے آپ کو ہیں بے بہا
صاحبِ عرفان و دانش پیکرِ فہم و ذکاء
اک ادیب بے بدل ہیں اک خطیب ذی علیٰ
خوب ہے ''الذنب فی القرآن'' تحقیق آپکی
بہرہ یاب اس سے یقیناً ہوگا ہر شیخ و فتا
دید کے قابل بھی ہے اور داد کے قابل بھی ہے
لفظ ہے ایک ایک اس کا مثلِ نیر پُر ضیاء
اس کی خوشبو سے معطر ہوگئی مشام جاں
عظمت و شانِ نبیؐ کا باغ ہے مہکا ہوا
اہلِ دنیا کیلئے ہے ذات جو غفراں مآب
اُن کی جانب نسبتِ ذنب، الاماں یا کبریا
بے گماں معصوم ہیں وہ پاک ہیں ہر عیب سے
ہر کمال و حسن و خوبی کا وہی ہیں منتہا

مالک ارض و سما ہیں قاسم رزقِ جہاں
جزو ہے لوح و قلم بھی آپ کے کل علم کا
باعث تخلیق عالم صاحب ام الکتاب
شاہکارِ دستِ قدرت شافع اہل خطا
اوّل و آخر وہی ہیں ظاہر و باطن وہی
بس خدا کے بعد وہ ہیں کیا کہیں اس کے سوا
خود پہ کرتا ہے جو اُن کی ذاتِ اقدس کو قیاس
پائے گا خوشبو نہ جنت کی کبھی وہ بدلقا
مرحبا تالیف ہے یہ خضرِ رہ گنجِ گراں
باعثِ بخشش بنے گی توشۂ روزِ جزا
اہلِ دل اِس کو بنا کر رکھیں گے تعویذ جاں
شاد ہوگی روحِ دیں ایمان پائے گا جلا

جستجو فیض الامیں کو تھی سن تدوین کی
ہاتف غیبی پکارا لکھ ''کتابِ خوش صدا''

۱۴۲۴ھ

○

کراچی کے مشہور خطاط حضرت علامہ مولانا محمد سلطان خوشتر فیضی زید مجدہ لکھتے ہیں:

ہدیہ عقیدت

بحضور جامع المعقول والمنقول کشتۂ عشقِ رسول جگر گوشۂ حضرت بتول حضرت سید شاہ حسین گردیزی دامت فیوضہم القدسیہ

فخرِ اہلِ سنت و مخدومِ ملت شاہ حسین
آپ کی ذاتِ گرامی سنیوں کے دل کا چین
حق نگر، حق آشنا، حق گو حق اندیش آپ
دنیائے دوں سے پرے ہیں عاقبت اندیش آپ
فقر و استغنا کے پیکر، پاک فطرت، پاک باز
سید والا گہر کا ہے نشانِ امتیاز
سیرت و کردار میں ہو مظہرِ ذاتِ رسول
اس لئے کہ ہو شگفتہ گلشن زہراء کے پھول
ذکر ھو اللہ کے حلقہ کی نرالی شان ہے
ضرب لگتی ہے تو دل میں ہوتا اِک وجدان ہے

آپکے دل میں ہے روشن عشقِ احمد کا چراغ
آپ کی صحبت سے ملتا ہے ہدایت کا سراغ

آپ کا سینہ صفا گنجینۂ فیض نبی
ہے عطائے ایزدی مہر علی حب نبی

امتیازِ حق و باطل ''ذنب فی القرآن'' ہے
جس میں عصمت مصطفیٰ پر دل نشیں تبیان ہے

ذنب کی نسبت رسولِ پاک کو ناپاکی ہے
یہ رسول اللہ کی گستاخی و بے باکی ہے

ذنب کی نسبت لگا کر اُس شہِ لولاک کو
کر دیا رُسوا زمانے میں ہے اپنی خاک کو

اُسوۂ حسنہ نبیؑ پاک کا ہے ہر عمل
ذنب تو جرم و خطا ہے اس سے ان کو کیا دخل

خبرِ واحد کو تواتر کا ہے درجہ دے دیا
ذنب کا زنبور وہ بھی مصطفیٰ پر تج دیا

عاشقانِ مصطفیٰ کے دل کو ہے مضطر کیا
نجدیوں اور ندویوں کی روح کو خوش تر کیا

اس نے سمجھا پا لیا دارین کا اجر و ثواب
پیش حق ہونگے تو تب معلوم ہوگا سب حساب

ذنب میں تاویل ہے عصمت میں تاویلیں نہیں
اس پہ ہے اجماعِ امت بالیقیں کچھ شک نہیں

خبر واحد ظنی ہے اور قطعی ہے عصمت نبی
علم کے اس کلیہ پر سوچا تو ہوتا کبھی

ذنب فی القرآن لکھ کر آپنے رکھ لی ہے لاج
حفظِ ناموسِ نبی کا آپ کے سر پہ ہے تاج

آپ کی ہے جہد پیہم کا یہ رنگ خوشنما
قولِ حق ہے لَیۡسَ لِلۡاِنۡسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی

تابِ گویائی نہیں مجھ میں کہ ہوں اندک دہن
کم فہم خوشتر سے بالا آپ کا شانِ سخن

خوشتر فیضی

فاضل دارالعلوم جامعہ نعیمیہ لاہور

۲۶ر ستمبر ۲۰۰۴ء/ ۵ر شعبان المعظم ۱۴۲۵ھ۔ بروز اتوار

ایک وضاحت

آخر میں ہم ایک بات کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ استاذ العلماء حضرت مولانا عبدالحکیم شرف قادری دامت برکاتہم العالیہ اور حضرت علامہ مولانا غلام دستگیر افغانی دامت برکاتہم العالیہ کے بارے میں ماہنامہ النعیم کراچی اپریل ۲۰۰۲ء کے شمارہ میں ارباب صدق و صفاء نے لکھا تھا کہ:

> حضرت مولانا استاذ العلماء علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری زید شرفہم نے اپنی تصدیق سے رجوع کرلیا ہے۔

جبکہ حضرت شرف قادری دامت برکاتہم العالیہ نے اپنے مکتوب میں صاف لکھا تھا کہ:

> شاہ حسین صاحب کی پیش نظر عبارت میں نہ تو حدیث کی تحقیر ہے اور نہ ہی عالم کی۔

اس کے باوجود اس سے ''رجوع'' مراد لیا گیا ہے۔ حضرت شرف قادری نے ان کے تاثر کو زائل کرتے ہوئے حضرت مصنف دامت برکاتہم سے عند الملاقات فرمایا میں اپنی تصدیق و تائید پر قائم ہوں اور ان کے اصرار کے باوجود میں نے کوئی رجوع نہیں کیا۔ اسی طرح حضرت مولانا افغانی دامت برکاتہم کے بارے میں یہ تاثر دیا گیا کہ انہوں نے:

> شاہ حسین گردیزی کے متنازعہ عبارت سے اظہار لاتعلقی کیا ہے۔

جبکہ انہوں نے حضرت مصنف کے پاس بذات خود قدم رنجہ فرما کر اس تاثر کو زائل کیا اور فرمایا کہ میں بدستور تمہارے مضمون کی تصدیق و تائید پر قائم ہوں۔

اس لئے ہم نے ارباب صدق وصفاء کے تاثر کو مرجوح اور ناقابل قبول جانتے ہوئے ان دونوں بزرگ علماء کی رائے گرامی کو تاثرات میں شامل کیا ہے۔ اور ان حضرات کی اس تحریر کو اپنے لئے اعزاز سمجھا ہے۔

اعلیحضرت پیر مہر علی شاہ مجدد گولڑوی کے ارادت مند علما و مشائخ کا جامع تذکرہ
تجلیاتِ
مہرِ انور
تالیف
شاہ حسین گردیزی
مکتبہ مہریہ ۔ گولڑا شریف ۔ اسلام آباد